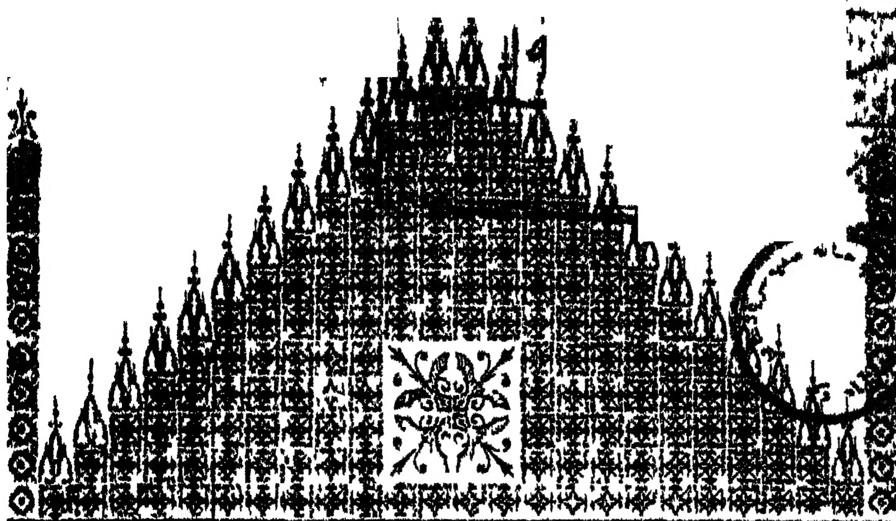
المجلد الثالث من كشف الاسرار على اصول الامام فخر الاسلام على بن محمد البزدوى تغمدهما الله بغفرانه



بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذى نحن بصدده سمى مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التى بين الراوى والمروى عنه وهو فى اصطلاح المحدثين ان يترك التابعى الواسطة التى بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم ، فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم * هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذى سقط من اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اى مستغلق شديد ولا التفات فى ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل فى المعنى ، والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر فى الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكى عن الشافعى رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول * وحكى عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابى قال النبى عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا فى المعتمد * واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين ، وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعى رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتأيد بآية اوسنة مشهورة او موافقة اوغيرها قياس اوقول صحابى اوتلقته الامة بالقبول اوعرف من حال المرسل انه لا يروى عمن فيه علة من جهالة

[illegible] وباطن * اما ال[illegible] فالمرسل من الا[illegible] وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابى والثانى ما ارسله القرن الثانى والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر اما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلام كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعى رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر (اوغيرها)

[illegible]

اوغير [illegible] يقال [illegible] ان يكون [illegible] الصحابة

اخر بان استنده شيخ مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى * قال ولهذا اى ولثبوت

الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى اتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر

ما رواه مرسلا انما سمعه من عمر بن الخطاب رضى الله عنه * والمذكور فى كتبهم قال واقبل

مراسيل سعيد بن المسيب لانى اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب

قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل * وفى المغرب

المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر * وفى غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها

للاشباع كما فى الدراهيم والصياريف تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار

اوصاف فى الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف فى الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به

انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكر اصلا لم يحصل

العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون

حجة * يوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم

لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته * ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له

وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند

انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند

المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما * وكيف يجعل

رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد رووا حديثا وقد يأمن لم يحمدوا فى الرواية امره *

قال الشعبى حدثنى الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفى مع ظهور امره

فى الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رأيت احدا اكذب من جابر وروى الشافعى

عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قدريا رافضيا ورضى بالكذب ايضا * وروى مالك بن انس

رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو ممن تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد

عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين * وارسل الزهرى فقيل له

من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله

تعديلا للمروى عنه * بخلاف ما اذا قال حدثنى فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه

فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا يتفحص عنه * وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد فى باب

الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع

الناس على ما لا يفيد * وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول * اما الاجماع فمن وجهين

احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس

رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبى عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالى

* وذكر شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا وصرح بذلك فى حديث الربوا فى النسيئة حيث قال

حدثنى به اسامة بن زيد * وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبى حتى رمى جمرة العقبة

(الهامش)

[illegible] بقبول المراسيل [illegible]

بها مثل قولنا احتج

المخالف بان الجهل

بالراوى جهل

بصفاته التى بها يصح

روايته لكنا نقول

لا بأس بالارسال

استدلالا بعمل

الصحابة والمعنى

المعقول اما عمل

الصحابة فان ابا هريرة

لما روى ان النبى صلى

الله عليه وسلم قال من

اصبح جنبا فلا صوم

له فردت عائشة رضى

الله عنها قال سمعته من

الفضل بن عباس فدل

ذلك على انه كان معروفا

عندهم ولما روى ابن

عباس ان النبى عليه

السلام قال لا ربوا الا

فى النسيئة فعورض

فى ذلك بربوا النقد

قال سمعته من اسامة

بن زيد وقال البراء بن

عازب رضى الله عنه

ما كل ما نحدث سمعناه

من رسول الله عليه

السلام وانما حدثنا

عنه لكنا لا نكذب

واما المعنى فهو ان

كلا منافى ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

يوم الرجيع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وحديث البراء مذكور فيه ايضا * ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب * ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة وتقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا ظن بهم الا الصدق وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق وكذلك هذا * وذكر الشيخ في شرح التقويم انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة * والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملأوا الكتب

والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما تحمل عنه فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن

من المراسيل ثم لم يروا الا احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * والاسناد فى قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن * عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبى عليه السلام فعمد بفتح الميم اى قصد يقال عمدت للشئ اعمد عمدا اذا قصدت له اى تعمدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اى فى رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزأ وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرته فى نفسه فكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعا لها لا حفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور فى الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه فى بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان * وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى من لا يعرف عدالته ولا نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه انى اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثنه عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر فى الكتاب قوله (الا انا اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفى للتعديل لان الراوى ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو المروى عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكروا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروى له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور فاما قوله ان الجهالة تنافى شروط الحجة فغلط لان الذى ارسل اذا كان ثقة تقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهمه

* روي عنه انه قال حدثني به اخي الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على
جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده
الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وحديث البرآء مذكور فيه ايضا * ونعمان بن بشير لم يسمع
من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة
اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب * ثم كثرت روايته
عن رسول الله عليه السلام مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد
منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار
ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لا فرق بين صحابي
يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
وجوه التابعين * مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة * وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض
الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة * وابي العالية والحسن من اهل البصرة
* ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق * وقال الحسن كنت اذا اجتمع
لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني
فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
* وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة * وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت
لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك
واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد * ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار
سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقاد
هم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل
روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك
الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند *
وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان
ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات
ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان
الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج
بخبر الواحد انهم انما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق
فكذلك هذا * وذكر الشيخ في شرح التقويم انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم
عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول
مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة * والثاني
ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملؤا الكتب

والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما تحمل عنه فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن

(من)

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * والاسناد فى قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن * عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بنجزه عن النبى عليه السلام فعمد بفتح الميم اى قصد يقال عمدت الشئ اعمد عمدا اذا قصدت له اى تعمدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اى فى رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزأ وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرته فى نفسه وكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعا لها لا حفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور فى الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه فى بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان * وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لا يعرف عدالته ولانه تمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه انى اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثنى عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر فى الكتاب قوله (الا انا اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفى للتعديل لان الراوى ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو المروى عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكروا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروى له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور فاما قوله ان الجهالة تنافى شروط الحجة فغلط لان الذى ارسل اذا كان ثقة تقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهمه

كابينا * وماذكروا من الاحتمالات الاخر ليس بمانع بدليل ان العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان من فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا * وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ماذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابلته وان لم يكن حجة فاقترانه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا الا انه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمد واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى ان ما لها يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خبرا ولم يعرفه) يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندى او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر * والثانى وهو الذى يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا ابهم المروى عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثنى الثقة او سمعته عن عدل او اخبرنى من لا اتهمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذى تميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المختلف الى المختلف وسيأتى بيانه * او يكون الزاما على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثنى الثقة حدثنى من لا اتهمه ثم لم يقبل المرسل الذى هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عناه الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابرهيم من اسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى المخبر الذى سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

(وقولهم)

* وقولهم لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة * قلنا بل فائدته من وجهين * احدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم آكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته اقوى من طمانينته الى خبرة غيره وهذا يقتضى ترجيح المسند على المرسل * والثانى انه قد يشتبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الائمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة قوله (واما ارسال من دون هؤلاء) اى دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه * قال الشيخ ابو الحسن الكرخى يقبل ارسال كل عدل فى كل عصر لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون * وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال ابو بكر الرازى لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبى عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان فى زمن شهد النبى عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة بعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر فى المعتمد اذا قال الانسان فى عصرنا قال النبى عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا فى جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها فى وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذى ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله قوله (الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده) بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الائمة قول ابى بكر الرازى رحمهم الله قوله (واما الفصل الاخير) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر * وهو على وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره * ففى الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوى لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوى لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثانى فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطل فنوعان

[illegible] متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا او كان ذاكرا للاسناد فاسنده [illegible] الثقة من يروى عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله فى اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعى رحمه الله ايضا اليه اشير فى المعتمد * واما فى الوجه الثانى فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح فى كتاب معرفة انواع علم الحديث * ان الحديث الذى رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث * لا نكاح الا بولى * رواه اسرائيل بن يونس فى اخرى عن جده ابى اسحاق السبيعى عن ابى بردة عن ابيه عن ابى موسى الاشعرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصلا * ورواه سفيان الثورى وشعبة عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا قد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم فى هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ ، فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله لا يقدح ذلك فى عدالة من وصله واهليته * ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله الحفاظ فارسالهم له يقدح فى مسنده وفى عدالته واهليته ، ومنهم من قال الحكم من اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ فى الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذى وصله هو الذى ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم على الصحابى او رفعه واحد فى وقت ووقفه هو ايضا فى وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجه عدم القبول ان الراوى لما سكت عن تسمية المروى عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف * ووجه القبول ان عدالة المسند تقتضى قبول الخبر وليس فى ارسال من ارسله ما يقتضى ان لا يقبل اسناد من اسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلا او نسى المروى عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناد الاخر ، ولان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفى عليه قوله (انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب فى مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقصور فى الناقل بفوات بعض شرائطه التى ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط والعقل * شيئا من ذلك اى مما يعرض عليه وهو الاصول ، وذلك اى الانقطاع المعنوى الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر * السنة المعروفة اى المشهورة او المتواترة ـ مخالفا للجماعة اى لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار مثل الخبر المشهور بموافقتهم على ما بينا قوله (ويستوى فى ذلك الخاص والعام) اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى الدليل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

[illegible] من ذلك كان [illegible] منقطعا او ذا شبهة [illegible] اوجه ايضا ما خالف كتاب الله والثانى ما خالف السنة المعروفة والثالث ما شذ من الحديث [illegible] اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبى عليه السلام اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوى فى ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعى رحمه الله ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى

قبل التأويل * صحيح ؛ وان لم يمكن تأويله الا بتعسف لم يقبل لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام لم يقله الا حكاية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفا لنص الكتاب او السنة المتواترة او للاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله ويستوى فى ذلك اى فى عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى ؛ ومن دخله كان آمنا ؛ لا يخص بقوله عليه السلام ؛ الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى ؛ وليطوفوا بالبيت العتيق * بقوله عليه السلام ؛ الطواف بالبيت صلوة ؛ وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى ؛ فاغسلوا وجوهكم ؛ الآية بحديث التسمية على ما مر بيانه ؛ وعند الشافعى وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم ؛ وعند العراقيين من مشايخنا والقاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول ؛ والاوجه انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة فى ثبوت متنهما اى نظمهما وعبارتهما والشبهة فى خبر الواحد فى ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا فى معناه فكذلك لان المعنى مودع فى اللفظ وتابع له فى الثبوت وهو معنى قوله المتن اصل والمعنى فرع له ولابد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة فى اللفظ فى ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى ؛ يوصيكم الله فى اولادكم ؛ بقوله عليه السلام ؛ لا ميراث لقاتل ؛ وقوله تعالى ؛ ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم ؛ بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى ؛ وقوله تعالى ؛ واحل لكم ما وراء ذلكم ؛ بقوله عليه السلام ؛ لا تنكح المرأة على عمتها ؛ فى شواهد لها كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز ؛ قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمر وعائشة واسامة رضي الله
عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم من
وجدكم * حتى قال رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام
كذبت حفظت ام نسيت * قوله (وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث) الحديث
* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن
ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث
وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب
ايضا وهو قوله تعالى * وما آتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا * فيكون الاحتجاج به
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام اباعبدالله محمد بن اسماعيل البخاري اورد
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا
على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ، ولانسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب
انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما
يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عني حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة
فاقبلوه ومانهيكم عنه اي عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن ومانهيكم عنه هو الغلول ،
وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ماحدثتم عني
مما تعرفون فصدقوا به وماحدثتم عني مما تنكرون ولا تصدقوا فاني لا اقول المنكر ، وانما يعرف ذلك
بالعرض على الكتاب ، ولذلك اي ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد نقول لا يقبل خبر
الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعي لا
يجوز رفعه بالدليل الظني لاشتراط المماثلة في النسخ ، واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتي بيانه ان شاء الله عزوجل ، ويقبل فيما
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اي يعمل به على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه
يترك ، مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا يقتضي نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل
به ولا يقبل اصلا ، ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في
الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على
وجه يتحقق النقصان بفوتها في العبادة ولم يثبت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ
الكتاب ، ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع
* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها
وفي الخبر عارض فيه او استصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فلذلك نقول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين والاول فتح باب الجهل والالحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل منزلته

[illegible] الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب فى الحوادث
فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا * فقد ابطل اليقين يعنى بما فيه شبهة والاول فتح باب
الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه
الجهل * والثانى وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان
السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضى الله عنه لا ندع
كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اى مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس
الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى * فيه رجال
يحبون ان يتطهروا * فانه نزل فيه على ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية
مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال * يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى
عليكم فما الذى تصنعون عند الوضوء وعند الغائط * فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار
الثلثة ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبى عليه السلام * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء
لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان
يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث آخر كما لو
توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر * ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدث ليكون
المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة
استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول
بالمس كما لو فسا او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه
تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغى ان يكون تطهرا حقيقة وحكما ولو جعل المس حدثا
لا يكون تطهرا من كل وجه * ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اى
وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذى تمسك به الشافعى رحمه الله
فى ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس
رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفى بعض الروايات بشاهد
ويمين الطالب وهو مذهب على وابى بن كعب رضى الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
لمخالفته الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال * واستشهدوا * امر بالاستشهاد لاحياء
الحق وهو مجمل فى حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسره بنوعين برجلين
وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل
طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من المأكول بقوله كل * وكذا
لو قال تفقه من فلان او فلان كان التفسير الملحق به قصر اللامر بالتفقه عليهما حتى لا يكون التفقه
على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن
استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

ومثال هذا حديث مس الذكر انه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجى يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذى روينا فى النفقة انه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الآية ومعناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص الآحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه

يصير المذكور بيانا للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به * وثانيها انه تعالى قال * ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا * نص على ادنى ماينتفي به الريبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء ينتفي به الريبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز * فكان في جعله حجة ابطال * موجب الكتاب * وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره * وقرن في بيوتكن * فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعي الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وانعدام عين المدعي اليه يتمكن المدعي من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة وكان ذلك اي الانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شيء آخر يصلح حجة للمدعي وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ماذكر في الكتاب ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لا نسلم القصر لان له طرقا اربعة على ماذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله وان سلمنا القصر على مازعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل آخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب * وان يقول على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه على ماذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ماهو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه * ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله * والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلكم الكتب اقسط اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اي اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاول لان قوله تعالى * اقسط عند الله واقوم للشهادة * لا يساعده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم اكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بيانا على الاستقصاء وقال في اية اخرى او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليست بحجة وامثال هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين فى قوله عز ذكره «يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم» اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم تجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسره ابن عباس وسعيد بن جبير وجماعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة انقل الحكم اليه لا الى شهادة الكفار لان تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذى هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة . والثانى انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتياب والشك فى صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه «فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا» الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه فى الجملة مشروع ايضا كما فى التحالف وكما فى القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له فى الشرع لانه امين ولا يمين على الامين فى موضع وكان النقل الى يمين الشاهد فى غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة . وامثال هذا اى نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من الدين العربية كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب المنتهى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة فى الطواف وسائر ما مر بيانه قوله (وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا) اى ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة فى انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثانى من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذى هو اقوى بخبر الواحد الذى هو اضعف . وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وفى رواية على من انكر . وبيان المخالفة من وجهين : احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان فى جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق . والثانى ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة فى جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا ، كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي حين امتنع من استحلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف قوله (ومثل حديث سعد) الى آخره * بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * اينقص اذا جف * قالوا نعم قال * فلا اذا * فالنبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لا يجوز المقلي بغير المقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي * واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام * التمر بالتمر مثل بمثل * فانه يستدعي الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد الى ان يدرك وبما يتردد عليها من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا يتبدل باختلاف احواله * والدليل عليه ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى فقيل وما يزهى فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وهو بسر وقال شاعرهم * شعر * وما العيش الا نومة وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء * والمراد الرطب * وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فيبس قبل ان يموت الموصي لا يبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس لبطلت كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت * وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في ثاني الحال فلا وكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص * واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام * جيدها ورديها سواء * واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت ينبني على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت ينبني على ما هو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردي * واما الجواب عن الحديث من وجهين * احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة

ومثل حديث سعد بن وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما او بالرطوبة الآخر بعد العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يبوستهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد * وهو معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور * والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والثاني باعتبار جودة متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر * وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر ان كان فضل اكتناز ففي الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا الاعتبار شرعا انما المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور * وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلي فان بالقلي ينتفخ الحبات اذا كانت رطبة وتضمر اذا قليت يابسة فلا تساوي المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيجوز ان يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة * احدها وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص * والثاني انه يدل على تحريم فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات * والثالث الفضل الذي يعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمة فضل لا يعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل * وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام * اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم * فاورد عليه حديث سعد * فقال هذا الحديث دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط ولكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله عليه السلام * اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية معناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور وباعتبار جودة ليست من المقدار

فانهم عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عايشة رضى الله عنها فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين * وبان خبر العدل فى هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى * واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضى استفاضة نقل مايعم به البلوى وذلك لان مايعم به البلوى كمس الذكر لوكان مماينتقض به الطهارة لاشاعة النبى عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة مبالغة فى اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ * الاترى ان المتأخرين لماقبلوه اشتهر فيهم فلوكان ثابتا فى المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول الصبى فيما يدعى من انفاق مال عظيم على اليتيم فى مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه فى ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك فى السوق لايقبل لان فى العادة بعد ان لايستفيض مثله فكذا هذا * يوضحه انا لم نقبل قول الرافضة فى دعواهم النص على امامة على رضى الله عنه لان امر الامامة مما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلوكان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دل انه غير ثابت * ولكن المخالفين يقولون لايلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلوة وافراد الاقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة * والسر فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد فى البعض كما جوز له ردهم الى القياس فى قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان يقول لاتبيعوا المطعوم بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء الستة فيجوز ان يكون مايعم به البلوى من جملة مايقتضى مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه * واجيب عنه بان الاصل فيما عم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لايشتهر ايضا اما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم فى حرب او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسمعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة الف ولم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربرى لكن العوارض لاتعتبر فى مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لايقدح فيما ذكرنا لانا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيناه ظاهرا * وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وما اشبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اى شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذى رواه بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعايشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار * لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على مابينها ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفى الشذوذ بها وما اشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اى من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فخلاف الصحابي اياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى * وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم * وقوله عز وجل * وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا * وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله لحديث اذا ثبتت عدالة رواته * وذلك اى الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذى تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ماروى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

(صلى الله)

واما القسم الاخير فلان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة لان استعمال الرأى والاعراض عن النص غير سايغ وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء لان الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل فى الرق والحرية كما هو قول الشافعى * وذهب على وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا فى هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا فى زكوة الصبى اى فى وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهم الى انه لا زكوة فى ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعى * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجر المحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة * وفى رواية * كيلا تأكلها الزكوة * وفى رواية * من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة * ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها فى الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القرائة بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفى رواية رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبى عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو محمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت فى موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام * نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق فى قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأكل ما دون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة فى الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى بمخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ماهو فوقه كنقد بلد رايج يصير زيفا فى مقابلة نقد فوقه ببلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تأكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن معنوى اعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا اى النوع الاول من الانقطاع المعنوى المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوى لاتصال الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الآخر) بفتح الخاء يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع * احدها خبر المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولافسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى صدرت عنه كبيرة او واظب على صغيرة على ماقيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على مايعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والمغفل على لفظ اسم المفعول من التغفيل وهو الذى لافطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى لايأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية * وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله المستور فى هذا الخبر كالعدل وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى ولكن الاصح ماذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق فى الخبر وما كان شرطا لايكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلايكفى ثبوته ظاهرا ليزول العتق كذا فى المبسوط * وهذا اى كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلايكون رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لاغير الا فى الصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم على ماقلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم * وذكر شمس الائمة رحمه الله مايدل على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله ان المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ماذكره محمد فى الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلايعتمد رواية المستور مالم يثبت عدالته

واما القسم الآخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى أما خبر المستور فقد قال فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ماحكاه محمد ان المستور كالفاسق لايكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلاخلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ماقلنا فى المجهول واما خبر الفاسق

كما لا يعتمد شهادته فى القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تحدثوا عمن لا تعملون بشهادته * ولان فى رواية الحديث معنى الالزام فلابد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التى تظهر بالتفحص عن احوال الراوى * ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين فى قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الا كتفاء بها لانه معارض بقوله عليه السلام * يفشو الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان فى الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث قوله (فليس بحجة فى الدين اصلا) زعم بعض المشايخ ان فى رواية الفاسق يجب تحكيم الرأى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمته فانه يجب تحكيم الرأى فيه مع انه امر دينى فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره فى الدين اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع فى قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الرأى * لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه التحرى اى تحكيم الرأى للضرورة * فاما ههنا اى فى رواية الحديث فلا ضرورة فى المصير الى قبول روايته لان فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر فى المبسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد فى الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيمم (فان قيل) كان ينبغى ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض فى خبر الفاسق كما فى سؤر الحمار يجمع بين التوضئ والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فى سؤر الحمار قلنا حكم التوقف فى خبر الفاسق معلوم بالنص وفى الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا تخبرنا عن شئ فلولا ان خبره عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه مابقى هذا الدليل لا حاجة الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره فى حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

فى الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رأيه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحرى فى خبره فاما ههنا فلا ضرورة فى المصير الى روايته وفى العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة فى حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر فى الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق فى الهدايا وجه والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمه لازمة وفيه آخر نذكره فى باب محل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبى والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبى والمعتوه اذا عقلا ما يقولان

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا اى النوع الاول
من الانقطاع المعنوى المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوى لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لماذكرنا اعرض
عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة اوواظب على صغيرة على ماقيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على مايعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والمغفل على لفظ اسم المفعول من
التغفيل وهو الذى لافطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى
لايأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله المستور فى هذا الخبر كالعدل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى
ولكن الاصح ماذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب
الصدق فى الخبر وماكان شرطا لايكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلايكتفى ثبوته ظاهرا ليزول العتق كذا فى المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلايكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لاغير
الا فى الصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ماقلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم * وذكر شمس الائمة رحمه الله مايدل
على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله ان
المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ماذكره محمد فى
الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلايعتمد رواية المستور مالم يثبت عدالته

واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فقد قال فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ماحكاه محمد ان المستور كالفاسق لايكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلاخلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ماقلنا فى المجهول واما خبر الفاسق

كما لايعتمد شهادته فى القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لاتحدثوا عمن لاتعملون بشهادته * ولان فى رواية الحديث معنى الالزام فلابد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التى تظهر بالتفحص عن احوال الراوى * ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين فى قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الا كتفاء بها لانه معارض بقوله عليه السلام * يفشو الكذب * ولا يلزم على ماذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لاتقبل لان فى الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لاتقبل كالفاسق والعبد لاشهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث قوله (فليس بحجة فى الدين اصلا) زعم بعض المشايخ ان فى رواية الفاسق يجب تحكيم الرأى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمته فانه يجب تحكيم الرأى فيه مع انه امر دينى فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره فى الدين اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع فى قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لمالم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لايمنعانه عن الكذب ايضا فلايكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الرأى * لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهاة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه التحرى اى تحكيم الرأى للضرورة * فاما ههنا اى فى رواية الحديث فلاضرورة فى المصير الى قبول روايته لان فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلاحاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر فى المبسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد فى الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيمم (فان قيل) كان ينبغى ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض فى خبر الفاسق كما فى سؤر الحمار يجمع بين التوضئ والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فى سؤر الحمار قلنا حكم التوقف فى خبر الفاسق معلوم بالنص وفى الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة للماء فلاحاجة الى ضم التيمم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم هذا فقال عمر رضى الله عنه لاتخبرنا عن شئ فلولا ان خبره عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه مابقى هذا الدليل لاحاجة الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره فى حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

فى الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رأيه فيه لان ذلك امر خاص لايستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحرى فى خبره فاما هنا فلا ضرورة فى المصير الى روايته وفى العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة فى حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر فى الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق فى الهدايا وجه والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمه لازمة وفيه آخر نذكره فى باب محل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبى والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبى والمعتوه اذا عقلا ما يقولان

قبوله فی الهدايا و الوكالات و المضاربات وسائر المعاملات التی تنفك عن معنی الالزام حيث يجب التحری فی القسم الاول ولايجب فی القسم الثانی بل يجوز الاعتماد علی خبره مطلقا من غير تحكيم الرأی فقال الاان الضرورة ای لكن الضرورة غير لازمة الی آخره *وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن و هوان الطعام و الشراب حلال فی الاصل لتقدم ذكر حل الطعام و الشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا فی الحكم قال الماء طاهر فی الاصل فيفهم منه ان الاصل فی الطعام و الشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا ای باطلا ساقطا بل وجب ضم التحری اليه بخلاف خبر الفاسق فی الهدايا و الوكالات بان قال ان فلانا اهدی اليك هذا الشیٔ اوقال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشیٔ اووكلنی به ، ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد علی خبره من غير وجوب ضم التحری اليه لان الضرورة ثمه بسكون الهاء لازمة لان كل من بعث هدية لايجد عدلا يبعثها علی يديه وكذا فی الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه ای فی الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمة فيه معنی الالزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه علی الاطلاق حتی ينضم اليه اكبر الرأی وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنی الالزام فجاز الاعتماد فيها علی خبره مطلقا قوله (قال بعضهم) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد فی المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فی اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضی لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذی اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبی والمعتوه اذا عقلا مايقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبی كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفا علی العدل لا علی الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا مايقولان ولو كان عطفا علی الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا مايقولان لم يقبل خبرهما ايضا *وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط فی هذا البــاب سقط اعتبار البلوغ كما فی المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضی الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الی الكعبة حتی استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض علی رسول الله صلی الله عليه وسلم يوم بدر اواحد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف علی الفاسق حتی وجب ضم التحری الی خبره كما فی خبر الفاسق والمستور *والصحيح ان مراده العطف علی الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفا علی الابعد من غير ضرورة *لما قلنا يعنی فی اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لايصلح ملزما بحال يعنی سوآء انضم اليه التحری اولم ينضم اليه *لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة ای ثبوت الولاية علی الغير فرع لثبوتها علی نفسه اذ الاصل فی الولايات ولاية المرء علی نفسه ثم تتعدی الی غيره عند وجود شرط التعدی لان الولاية قدرة ومن لايقدر فی نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لايقوم بحجة بخبرهما ولايفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لايصلح ملزماً بحــال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة فی حق انفسهمـا وانمـا هی مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة واما قلنـا انها متعدية ملزمة لان مايخبر عنه الصبی من امور الدين لايلزمه لانه غير مخـاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا و المعتوه مثل الصبی نص علی ذلك محمد فی غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها متعدية يعني لو قبلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام فكذا الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى آخره وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مساو للحر في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه اولا ثم يتعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحر فيه لكونه مخاطبا وقوله الاترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف يثبت متعدية ملزمة * ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضا ان الذى اتاهم انس رضي الله عنه فيحمل على انهما جاآ جميعا وانهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضي الله عنه او كان ابن عمر بالغا يومئذ فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (وقال محمد) الى آخره * فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فاوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر فقال في الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعد كان ذلك احب الى وان تيمم من غير اراقة وصلى لا تجوز صلوته والفاسق اذ اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلوته فاوجب الاحتراز عن النجاسة في مسئلة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضئ به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اى بني الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضئ به * وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا بل جعل التحرى فيه اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رحمه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع شبهة فلقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالاراقة ولوجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم * وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الاترى ان الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضأ به فان تيمم واراق الماء فهو احب الى وفي الفاسق جعل الاحتياط اصلا

ويجب ان يكون كذلك فى رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكو

مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الاترى ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاه

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم و الكافر البالغ فى امور الدين سواء والفاسق فوقهما حتى انا نقول فى خبره بنجاسة الماء اذا وقع فى قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما فى خبر الكافر اذا وقع فى قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراق ثم تيمم فهو افضل و كذلك الصبي و المعتوه لان الذى يلى هذا العطف فى كتاب الاستحسان الكافر وفى رواية الحديث يجب ان يكون كذلك فى حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشئ ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فانما نعنى به المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة (واما)

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له فى حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفى خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغى ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله (ويجب ان يكون كذلك) اى يجب ان يكون شان الكافر فى رواية الحديث كشانه فى الاخبار عن نجاسة الماء فيما يستحب من الاحتياط اى من الاخذ به يعنى لا يقبل خبره فى الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل فى نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان فى العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هنالك * و يجوز ان يكون معناه و يجب ان يكون الفرق بما باين خبر الكافر و الفاسق فى رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كثبوته فى اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط فى الاخذ به يكون الاستحباب فى العمل به فوق الاستحباب فى العمل بخبر الكافر و على هذا الوجه يدل سياق الكلام * فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اى الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط فى الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين * فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اى الاراقة ثم التيمم افضل من التوضئ به لاحتمال ان يكون صادقا اذا لكفر لا ينافى الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضئ به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط فى اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين * وقوله اذا وقع فى قلبه صدقه يتوضأ به فى مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضئ كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم فى مسئلة الفاسق فانه لو لم يقع فى قلبه صدق الكافر فى اخباره يتوضأ بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره و خبر الفاسق اذ الفرق بينهما يظهر فى هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق فى قلب السامع فالكافر والفاسق فى ذلك سواء قوله (وكذلك الصبي والمعتوه) اى وكالكافر الصبي والمعتوه فى حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكر وفى رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اى يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر * وقوله فى حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط فى رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط فى رد خبر الكافر لتحقق التهمة فى خبر هؤلاء فسوينا بينهما و بين الكافر فى هذا الحكم الذى كان الاحتياط فى القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه و بين المسلم فيها * و يجوز ان يكون معناه و فى رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا فى حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط فى خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط فى خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب * او خصوصا فى حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط فى خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله و تدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب فى خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب * وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف فى نقل هؤلاء الحديث *

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويها وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان فى عامة الاحوال * فمثل الصبي والمعتوه فى ان خبره لايكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح فى الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق * ولا يقال ينبغى ان يقبل خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الاعن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة * لانا نقول ان من لايضبط قديظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على حسب ظنه * وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الاعند قاضى القضاة من المعتزلة فانه يقبل خبره عنده لان الاصل فى الخبر الصحة وكونه حجة الابعارض فاذا لم يترجح غفلة الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك فى الحدث بعد الطهارة ؛ ونحن نقول الخبر لايصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجح ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجحه لايكون حجة بخلاف الشك فى الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى وهمها بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قديغفل فى بعض الامور فيرد خبره فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به فى الرواية والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه * والمساهل المجازف الذى لا يبالى من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به * وقيل المساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط فى موضع الاحتياط * والتزوير تزيين الكذب وزورت الشئ حسنته وقومته كذا فى الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى ماتستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترزبه عما ابيح فى الشرع من الشهوات وذلك لان الهوى ممايذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا فى الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لابد من هذا القيد * واعلم ان ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول * ومنهم من لايجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول؛ واختلف فى القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر فى هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق فى خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لماذكرنا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لايجعله اهلا لهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لايعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع النصرانى فلا يلتفت اليه بل هذا المنصب لايستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الغزالى فى المستصفى * واختلف فى القسم الثانى ايضا فذهب القاضى ابوبكر الباقلانى ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق فى العمل مانع من القبول فالفسق فى الاعتقاد اولى لانه اقوى * اقصى مافى الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان اصحابنا رحمهم الله عملوا بشهادتهم

بالمنع ولم يكن عذرا كجهله بكفره و برقها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لايقبل لتهمة الكذب فانه لما تعاطى محظوره ردينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على الكذب فيقدح فى الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولايدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه فى الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لا على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا اوشرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابى الخطاب محمد بن ابى وهب الاجدع فان شهادتهم لاتقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لايحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب فى شهادته كذا فى المبسوط * وذكر فى التهذيب لمحيى السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع ممن توافقه فى الاعتقاد ان لى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لايخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا اوقتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان ينتحل بنحلته اوينتسب الى ملته يقال فلان ينتحل مذهب كذا اى ينتسب اليه ويتدين به والنحلة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدين بكذا * وكذلك اى وكمن تدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لايقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر فى حجة قوله (فاما فى باب السنن) الى آخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فتقبل روايته كما تقبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا الناس الى هواه ولايقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث تقبل على كل حال لما ذكر من الفرق فى الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ اباعبدالله محمد بن عبدالله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر فى كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى فى الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجنى وكان الامام ابوبكر محمد بن اسحاق بن حزيمة يقول حدثنا الصدق فى روايته المتهم فى دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا فى الصحيح بمحمد بن زياد الالهانى وجرير بن عثمان الرحبى وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبيدالله بن

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الامن يتدين بتصديق المدعى اذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لاتجوز شهادته ايضا واما فى باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لايقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة فى حقوق الناس لان ذلك لايدعو الى التزوير فى ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق فى باب السنن والاحاديث

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبرفيه حجة وذلك خمسة انواع مايخاص حقالله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والثانى ماهو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد مافيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ماليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد مافيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات وماشا كلها وخبر الواحدفيها حجة على ماقلنامن شرائطه

موسى وقداشتهر عنهما الغلو * فاما مالك بن انس فانه يقول لايوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولامن كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابوالحسين البصرى ايضا فى المعتمد الفسق فى الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا فى افعاله عند حل الفقهاء لايمنع من قبول الحديث لامن تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل كثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقدنصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده فانه لايقبل حديثه كما لايقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لايقبل خبره وان كان ممن لايكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقبل خبره ايضا التوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * فثبت بماذكرنا ان الصحيح فى رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واماالمرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للزومها فى جواب اما لكن المشايخ قدتركوها كثيرا فى كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لايكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ماذكر فى الكتاب قوله (فمثل عامة شرائع العبادات) اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لامن اصوله سوآء كانت ابتداء عبادة اوبناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لايقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلايقبل خبر الواحد مثلا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل فى الصاب الزائد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلايجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ماهو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ماذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ماهو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لايفصل بين ماهو ابتداء عبادة وبين ماهو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا تقبلون اخبار الاحاد فى الجميع من غير فصل * وماشاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعشر اوليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

فيهاجة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ماقلنا اى بشرط رعاية ماقلنا من شرائطه من العدالة و عدم مخالفته الكتاب الى اخرماذكرنا من غير اشتراط شئ اخر * وشرط بعضهم العدد ايضافقالوا لاتقبل فيها الارواية العدلين * استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهدله غيره * و ابوبكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهدله محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابى موسى رضى الله عنهما فى الاستيذان وهوقوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثافلم يؤذن له فلينصرف* حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاماو الشهادة شرعا خاصافاذا لم يقبل قول الواحد فى حق الانسان الواحد فلان لايقبل فى حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كماذهب اليه العامة لان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قدعملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عددفان ابا بكر عمل بخبر رواه بلال رضى الله عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر رواه حمل ابن مالك فى الجنين وبخبر عبدالرحمن رضى الله عنه فى المجوس * وعمل على رضى الله عنه بخبر المقدار فى المذى وعملوا جميعا بخبر عايشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين * ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلايلحق به غيره الاترى انه لايعتبر فى الرواية سائر مايعتبر فى الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلايعتبر العدد ايضا * واماعدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذى اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار * وكذامانقل عن الصحابة من اعتبار العدد فى بعض الصور فلقيام تهمة فيهاايضا مختصة بهافطلبوا العدد للاحتياط لاللاشتراط كما ان عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى لا تهمة ثم عمل بخبر ابى بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولوكان شرطا لروعى فى جميع الصوركما فى باب الشهادة قوله (فاما القسم الثانى) الى آخره ذهب جهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابى يوسف رحمه الله فى الامالى وهواختيار ابى بكر الجصاص واكثر اصحابنا * وذهب ابوالحسن الكرخى الى انه لايجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على مايدل عليه سياق كلامهما وهومذهب ابى عبدالله البصرى من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع عملى من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة فى خبر الواحد غير مانع عن قبوله فى هذا الباب كتحقق الشبهة فى البينات لايمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم مايصح العمل به الاترى انها تثبت بدلالة النص فان الرجم فى حق غير ماعز ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم و لبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر فى هذا الباب* واحتج الفريق الثانى بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما فى القسم الثانى فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهواختيار الجصاص واختيار الكرخى انه لايجوز ذلك ووجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم مايصلح العمل به فى اقامة الحدود كما فى البينات فى مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لاتجوز فاذا تمكن فى الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس فاما البينة فانما صارت حجة بالنص الذى لاشبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الاترى ان اباحنيفة رحمه الله لم يوجب الحد فى اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الاحاد

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى *فاستشهدوا عليهن اربعة منكم* وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مرسل وهو ماروى ان النبي عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفى ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتي بيانها ان شاء الله عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول الاخير واكده بقوله الا ترى ان اباحنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس يعنى على الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام *اقتلوا الفاعل والمفعول به* وقوله عليه السلام *ارجموا الاعلى والاسفل* واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث) وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد * وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط * لما فيها اى في هذه الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى ولتوكيدها كقوله تعالى *لتركبوها وزينة* وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد* وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالزامات لابد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولاشك ان الالزام من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى والالزام بهذه المثابة فاذا لابد من ان يكون المخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظ الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر شرائط الاخبار لما فيها من محض الالزام وتوكيداً لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس فى هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذى هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم فى اداء الشهادة شرط كما قال على رضى الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة فى افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التى هى المعاينة وهى ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا * وكذا فى زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول المثنى اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد فى حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * وذكر القاضى الامام فى التقويم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته فى التوكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد * وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد فى زيادة الصدق الا ان القاضى لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيدا بخلاف القياس اولمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح فى نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستويا فى الصدق فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان المخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبى عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس فى صيغة لفظ الراوى ايجاب بل اخبار عن النبى عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بامر الله تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما لم يقض بها * فتبين بهذا ان قوله من محض الالزام احتراز عن القسم الاول * ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله لما يخاف متعلق بتوكيدا لها * وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيها من كذا يعنى المجوز للتأكيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة * وهو نظير التوكيد فى قولك جاءنى زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجئ خبره اوكتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * وذلك مما يطول ذكره اى مثال هذا القسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم فى وقت الفطر لقوله عليه السلام * الا لا تصوموا * الحديث فكان فيه معنى الالزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد فى هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والاذن فى التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبى والكافر ولهذا قلنا فى الفاسق اذا اخبر رجلان فلانا وكلك بكذا

على ماروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله لان الصوم الفرض لايكون اكثر من ثلثين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد * لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تفضى اليه بل بحكم الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضى ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابى حنيفة رحمهما الله انهم لايفطرون وان اكملوا العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط فى الجانبين كذا فى المبسوط قوله (فوقع فى قلبه) اى فى قلب السامع صدق المخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقى وغيره وكان يشترى من الكافر والمعاملات بين الناس فى الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا ظاهرة لايخفى على احد انهم لايشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما فى اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم هذا القيد وهو قوله فوقع فى قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر فى شرح المبسوط فيمن علم بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيا للوكالة فى ذلك ان القائل ان كان عدلا لاباس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت مايقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال فى هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال انى قد اشتريتها منه او وهبها لى او تصدق بها على او وكلنى ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأى اذا انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشئ من ذلك لان اكبر الرأى فيما لاتوقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ فى الباب المتقدم ان تحكيم الرأى ليس بلازم فى خبر الفاسق فى الهدايا والوكالات وما ذكر ههنا يدل على اشتراطه وهذا يترآءى تناقضا فما وجه التفصى عنه * قلنا ذكر محمد رحمه الله فى كراهية الجامع الصغير فى الرجل رأى جارية الغير فى يد اخر يبيعها واخبره البايع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأى * فقال ابو جعفر رحمه الله فى كشف الغوامض يجوز ان يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور فى كتاب الاحسان فى هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لايسعه فيحمل على الاستحباب والمذكور فى الجامع وسعه ان يبتاعها ويطاها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون فى المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ماذكر فى الكتاب على الوجه الثانى والثالث ظاهر فكان المذكور فى الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا او المذكور ثمه على احدى الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما تخريجه على الوجه الاول فالمذكور اولا

فوقع فى قلبه صدقه حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل و اجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني لو اجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و اخباره بالوكالة و الهدية ونحوهما ماذكر فى ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ماذكر ههنا فان الشيخ ذكر فى شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة فى المعاملات لان فى ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة فى هذا الباب لكنه يحكم رأيه فى الفاسق بخلاف العدل و الله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة و غيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم فى كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فى هذا القسم ماشرط فى الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثرا فى التخفيف * بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح * وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء و طهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على مامر تقريره * وذكر فى المبسوط فى مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق فى خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه فى خبره فاعتبار تعاطيه و ارتكابه مايعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه فى خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت فى خبره والاصل فى الماء هو الطهارة فيتمسك به و يتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثانى وهو الموعود بيانه فى ذلك الباب ان الخبر ههنا اى فى هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شيء من معنى الالزام لان العبد و الوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا يشترط فيه ماشرط للالزام من العدالة و غيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق فى الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتأكيد الالزام فيما تحققت فيه منازعة وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسالمة و انقطاع الالزام * ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغى ان يكون على الاختلاف المذكور فى القسم الخامس لانتفاء الضرورة فى حقه الا ان الوجه الثانى يدل على سقوط اشتراطها فى حق الفضولى ايضا بالاتفاق لان الاختلاف فى حقه فى ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خال عن معنى الالزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء و نجاسته) فان شرط العدالة فيهما لم يسقط لان فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته و يلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته وليس فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار انه لايجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة و اذا كان كذلك لابد من اعتبار احد شرطى الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثانى ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذالم يجعل تحكيم الرأى شرطافى قبول خبر الفاسق فى المعاملات كذافى الباب المتقدم وحمل ماذكر ههناعلى الاستحباب فامااذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلالاستواء الموضعين فى اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهماعليه فلايتأتى الفرق قوله (ولهذا الاصل) وهوان مافيه الزام محض من حقوق العباديشترط فيه شرائط الشهادةلم تقبل شهادة الواحد بالرضاع * فى النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا من امرأة واحدة وفى ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع * وبالحرية اى فى ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرا الابوين بل يشترط شهادة رجلين اورجل وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل فى الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى عن عثمان رضى الله عنه لحديث بن ابى مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابى اهاب فجاءت امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال * فارقها اذا * فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف وقد قيل وفى بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وحجتنا فى ذلك حديث عمر رضى الله عنه لايقبل فى الرضاع الاشهادة رجلين اورجل وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لاتقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح فلايتم الحجة فيه الابشاهدين كالعتق والطلاق * وهو معنى قوله لمافيه اى فى ثبوت الرضاع والحرية او فى قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه فى المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لمافعل ذلك ثم لمارأى منه طمانينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطا على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا * وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الحل او الحرمة فيماسوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضأ بمائى هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر ولكن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر دينى وقول الواحد فيه ملزم فامافى الوطئ فالحل او الحرمة يثبت حكما للملك وزواله لامقصودا حتى لو قال لاخر طأ جاريتى هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة فى نفسها لم يحل له الوطئ لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد فى ابطال الملك ليس بحجة فكذلك فى الحل الذى ينبنى عليه ولان فى الوطئ معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج فى الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها وخبر الواحد لايكون حجة فى ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاماحل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر دينى وخبر الواحد فى مثله حجة كذافى المبسوط قوله (ولهذا) اى ولان مافيه الالزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع فى النكاح وفى الملك اليمين وبالحرية لمافيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل فى موضع المنازعة لحاجتنا الى الالزام وقبلنا فى موضع المسالمة

من حقوق العباد لايقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الالزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسالمة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان * فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لي وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمني وغصبني فاخذتها منه لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة اوغير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسالمة ومواضعة كانت بينهما فيعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبره حجة * فان قال انه كان ظلمني وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقر لي بها ودفعها الي فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقضى لي بالبينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الي اوقال قضى لي بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي اوان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسالمة معنى لان كل ذي دين يكون مستسلما لقضاء القاضي * وان قال قضى لي بها فجحد في قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لايكون حجة لما فيها من الالزام * ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال لاتقتلوني بالخشب لايأثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب بالصبر على قتله يأثم ولو قال لاتقدموني على ابني لايأثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا اخبار المخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه اواخته * او الموت اوالطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت اواخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات اوطلقها ثلاثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها اوباختها وللمرأة التزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت اوالطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اوردة قائمة عند العقد من الرجل اوالمرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله (والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم) الرابع لاخلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال تاب فرده علي قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها اوارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابى وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام * اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله * فقال نعم فقال عليه السلام * الله اكبر يكفى المسلمين احدهم * فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته * ولا خلاف ايضا فى اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا فى اشتراط العدالة ففى ظاهر الرواية هى شرط * وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم مايلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق فى باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان فى هذا القسم لايشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر دينى الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما فى القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابى حنيفة رحمه الله فى النوادر لتعلق امر دينى به وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفى ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى فى اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذى فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وسائر الصور المذكورة فى الكتاب وسيأتى بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما سنذكره * ففى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر ونحوهما وارسلتك الى فلان لتبلغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل فى هذا كعبارة الموكل اذ الوكيل فى هذه الصورة كالرسول وان اختلفا فى غيرها ثم فى الموكل والمرسل لايشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان المخبر فضوليا فلابد من اشتراط العدالة عند ابى حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا فى اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لاتشترط العدالة فى المثنى * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر فى المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد * فالفريق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى

واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر ففى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولى بنفسه مبتديا فان اباحنيفة قال لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفى الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لايشترط العدالة فى المثنى ولفظ الكتاب فى الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام *لانكاح الابولي وشاهدى عدل* ولم يقل عدلين* ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لايصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلايكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشهادة الواحد لاينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العدد يثبت المخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة * ثم لابد لاشتراط العدد او العدالة من تكذيب المخبر له ولابد لثبوت المخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثلا رجل عدل او رجلان عدلان او غير عدلين يثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل اولم يصدقه اذا ظهر صدق المخبر * وان كان المخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لاينعزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه * وان صدقه ينعزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلاينعزل وان اخبره بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني از العدد او العدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان المخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لايقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط * وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا * واما عندهما فان الكل سواء اى القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن * لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعني ماخلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لايتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على مايعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في المخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة فقد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات * ولكن اباحنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولاينفرد بابطالها والجائزة على خلافها * لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر * ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد يعني في الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزم عليه عهدته او فساد عمل يعني في الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات *

ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلايقبل خبر العبد والصبي والمرأة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الذي يفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين المنزلتين بخلاف المخبر اذا كان رسولا لماقلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ماقاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الحجة والعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف فى حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرايع فى المسلم الذى لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة فى حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها وقد ثبت الوجوب فى حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ شبها من اصلين ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا على الشبهين حظهما * قال شمس الائمة رحمه الله خبر الفاسق فى هذا القسم غير معتبر عند ابى حنيفة رحمه الله اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله فى الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولى فمتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا اشترطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهى غير موجودة ههنا وذكر شمس الائمة فى شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابى حنيفة رحمه الله فى الذى اسلم فى دار الحرب اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغى ان لا يجب القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * واكثرهم على انه على الخلاف كالحجر والعزل * قال والاصح عندى انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبى عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها * وفى حديث آخر * الا فليبلغ الشاهد الغائب * وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك لا يظهر رجحان جانب الصدق فى خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به حق فيثبت حكمه فى حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله (والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله) يعنى فى حق سقوط شرط العدد لا فى حق سقوط شرط العدالة فان محمدا نص فى الجامع الصغير فى كتاب القضاء على ان المزكى الواحد ان كان عدلا امضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وقد نص فى المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المترجم والمزكى واحد فى جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الائمة رحمه الله التزكية من القسم الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضى من حقوق الشرع لا من حقوق العباد * وقال محمد هو اى المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وقال محمد هو من جنس القسم الثالث على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المذكى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضى بالشهادة وهذا آكد مايكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الاترى انه يعتبر فيه مايعتبر فى الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لايشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل ثبت بالنص بخلاف القياس اولمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتى بالشهود فلاحتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكى فيختاره القاضى فينعدم فى حقه مثل هذه التهمة فلايشترط فى حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قالا المذكى مخبر بخبر دينى فلايكون العدد فيه شرطا كما فى رواية الاخبار والدليل عليه انه لايعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضى ولو كان فى معنى الشهادة لشرط فيه مااختص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففى العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين فى العلم والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما فى رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق ينفى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى الى غيره فلايشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفى لذلك كما فى رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا فى المبسوط * وذكر فى شرح ادب القاضى للخصاف ان العدد شرط فى تزكية العلانية عند الكل وان كان لايشترط فى تزكية السر عندهما لانها فى معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضى فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنه او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه صح وتشترط فى تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل فى العلانية والافلا * وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز فى التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمحدود فى القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول فى باب الدين واما التزكية علانية فلاتقبل الاممن كان من اهل الشهادة لما قلنا * ثم ماذكرنا فى تزكية الشاهد امافى تزكية الراوى فلاشك ان عندهما لايشترط العدد لان الشهادة آكد فى الرواية فلما لم يشترط العدد فى تزكية الشهادة لايشترط فى تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط فى تزكية الشاهد لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضى بالشهادة ولم يوجد ذلك فى تزكية الراوى بل هى اخبار فلايشترط العدد فى قبوله كنص الرواية * ومن الاصوليين من شرط العدد فى تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة * ومنهم من شرطه فى تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذى هو شرط بمشروطه فى كل باب والعدد شرط فى الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله (اما الطرف الذى هو طرف السامع) وقع فى بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله مايكون من جنس الاسماع يدل عليه اذ الاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله فى اخر الباب واذا صح

﴿ باب بيان القسم الرابع من اقسام السنة ﴾

وهو الخبر هذا الباب قسمان قسم رجع الى نفس الخبر وقسم رجع الى معناه فامانفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذى هو طرف السامع فان العزيمة فى ذلك مايكون من جنس الاسماع الذى لاشبهة فيه والرخصة ماليس فيه اسماع اما الاسماع الذى هو عزيمة فاربعة اقسام قسمان فى نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين هما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله فى آخر الباب يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هنالك لان نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ السامع دون التبليغ * وليس لقوله مايكون من جنس الاسماع دلالة على ماقالوا لان معناه العزيمة فى ذلك اى فى السماع مايكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * يوضحه ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة مايكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره فثبت ان الصحيح ماذكرنا قوله (اما القسمان الاولان) الى آخره * اذا قال الشيخ حدثنى فلان بكذا او اخبرنى او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثنى او اخبرنى مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو فى جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثنى واخبرنى وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثنى ولا اخبرنى لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول فى وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثنى او اخبرنى لما ذكر فى الكتاب * وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا فى وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب ؛ وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازى وابو الفتح سليم الرازى وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين او بيع او نحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ فى هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ماقرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع فى هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثنى او اخبرنى قرائة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثنى او اخبرنى مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالى وابو الحسين البصرى وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرنى او حدثنى او سمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السامع او بقرينة حالية انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن النكير جار مجرى اباحته ان يتحدث عنه *

اما القسمان الاولان فما يقرأه عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه وماتقرأ عليه من كتاب او حفظ وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم

لانهم يقولون باباحته لم يجز لهم التحدث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته * وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار فى اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها فى معانى مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعانى او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرنى وحدثنى ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار فى افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فما يقرأه عليك اى المحدث او المبلغ وهو من قبيل قوله تعالى * انا انزلناه فى ليلة القدر * اعلى المنزلتين اى ارفع واحوط الاترى انها اى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة لا ان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كانت قرأة المحدث تشبه فعل النبى عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى * وهو المطلق من الحديث والمشافهة اى مطلق قولك حدثنى فلان بكذا او شافهنى به يدل على ان التكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل ان الوجه الاول اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع فى القسم الاول تقول حدثنى وفى القسم الثانى اخبرنى لان الاخبار اعم قوله (كان مأمونا عن السهو) اى عن التقرير عليه فى تبليغ الوحى وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبى عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قرأة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل اخر اى ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى * فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع فى كتاب * فهما سواء اى قراءة المحدث والقراءة عليه سواء فى معنى التحدث بما فى الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى لو كانت الرواية عن حفظ كانت قرآءة المحدث اولى لانه اشد عناية فى الضبط ولانه يتحدث به حقيقة * لان اللغة لا يفصل اى لا فصل فى اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ ذكر اقراره عليك او تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء * الاترى انهما اى الوجهين سواء فى اداء الشهادة حتى لو قال القاضى للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا فى اثبات الحق وايجاب حكم على القاضى مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد فى الرواية * وقوله وما قلناه احوط يشير الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثانى لانه لم يسبق الا ذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثانى احوط من الوجه الاول وان كان هذا

قال عامة اهل الحديث ان القسم الاول على المنزلتين الاترى انها طريقة الرسول عليه السلام وهو المطلق من الحديث المشافهة وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام لانه كان مأمونا عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجرى عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ وهما فى المشافهة سواء لان اللغة لا يفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الاترى انهما سواء فى اداء الشهادات وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على ما مر والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه احوط

اللفظ لا بتداوله بدليل ماذكر فى بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثانى احوط ويترجح على الاول لان السامع اذاقرأه بنفسه كان هو اشد عناية فى ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة * اشد عادة وطبيعة لان الانسان فى امر نفسه احوط منه فى امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر مايشذ من الطالب فلا يؤمن على الذى يقرأ وهو المحدث الغلط فى بعض مايقرأه لقلة رعايته اذهو لا يحتاط فى امر غيره كما يحتاط الغير فى امر نفسه * وقوله وانما يبقى احتمال الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قرائة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ماقرئ عليه وينتفى هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط مايسمع منه * فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذى لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شئ فى المتن او السند ولابد من تحمل احد الامرين فيحتمل ايسرهما * وذكر فى كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا فى ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ مايقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ فى المرتبة اودونه او فوقه فنقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهما سواء * وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخارى وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنونا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لجة صحيحة وكان فيه اخبرنى فلان عن فلان حتى اتصل بالنبى عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره * ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو مثل السماع فى جواز الرواية به بالاتفاق * والثانى مايتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السختيانى ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين * وابى ذلك قوم اخرون منهم القاضى الماوردى لانه لم يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان فى الكتابة اشعارا بمعنى الاجازة فهى وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو قوله (وكذلك) اى وكالكتاب الرسالة فى جواز الرواية * على هذا الوجه اى على الوجه الذى ذكرنا فى الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى

قرائتك اشد اعتمادا منك على قرائته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن ماقرأته عليه وهذا اهون من ترك شئ من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلنا واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والثانى الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الاترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الاترى ان تبلغ الرسول عليه

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد * وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اي حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان يثبتا بالحجة اي بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي * وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في اخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين * وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه اوقرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا * وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان اوارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثني فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرني تفيد انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختار ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المكالمة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبأنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحنث بذلك واما الرخصة فالاسماع فيه

المستفيد في كل نوع بما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا بديان صفة نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجه سواء قرأ المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقر به او قرئ عليه فاقر به كله سماع جيد اوقرار منه بالمسموع كالصك والاشهاد * قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني وخبرنا وخبرني ولم اسمع فيها شيئا ارتضيه الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائد الى ما * والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها * والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي و ابو محمد الاصبهاني و ابو نصر الوايلي السجزي و الشافعي في رواية الربيع عنه و ابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد * والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فاجازني اذا اسقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعديه بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم

ثم المستحب فى ذلك ان يقول اجازلى فلان ويجوز ان يقول حدثنى او اخبرنى والاولى ان يقول اجازلى ويجوز اخبرنى لان ذلك دون المشافهة واذا لم يعلم بما فيه بطلت الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وصح فى قياس قول ابى يوسف رحمه الله واصل ذلك فى كتاب القاضى الى القاضى والرسائل ان علم مافيهما شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابى يوسف

مافى هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر * ثم المستحب فى ذلك اى فى هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازلى وهو العزيمة فى الباب * ويجوز ان يقول اخبرنى او حدثنى بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ماذكرنا دون حقيقة القرأة فكانت العزيمة فيه ماقلنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابى زيد والاصح ماذكره شمس الائمة رحمه الله ان الاحوط ان يقول اجازلى فلان وان قال اخبرنى فهو جائز ايضا ولا ينبغى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى * قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذى يرويه فلا يجوز ان يقول حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب او الحديث لا بالاجازة * وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثنى او اخبرنى اجازة * وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كماذكره صاحب المعتمد * وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا * ونقل عن الاوزاعى انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقرأة على الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابورى فى معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من المحدث لفظا ليس معه غيره حدثنى فلان * وفيما يأخذه منه لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرنى فلان * وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان * وفيما عرض على المحدث واجازله روايته شفاها انبأنى فلان * وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز فى الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازلى فلان او انبأنى اجازة والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر فى رسالة ابى الوفاء ان فى الرواية بالاجازة تقول اجازلى فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ لشيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بمافيه) اى لم يعلم المجازله فى الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغى ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد ويحل ويصح عند ابى يوسف رحمهم الله واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما فى الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا مافيه وهو قول ابن ابى ليلى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشتمل على اشياء لا يجب بهما ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما بمافيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود مافى الكتاب لا عين

الكتاب والختم وكتب الخصومات لاتشتمل على شئ سوى الخصومة فللسر كتاب اخر على حدة فامامايبعث على يد الخصم فلايشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا فى المبسوط * وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريده ويشهد شاهدين بان هذه رسالتى الى فلان فيشترط علم مافى الكتاب عندهما خلافا لابى يوسف كذا فى بعض الشروح قوله (وانما جوز ذلك) اى الاشهاد بدون علم مافى الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضى الى القاضى على ماذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به * حتى لم يجوز اى الاشهاد بدون علم مافى الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم مافيها لصحة الاشهاد * وفى نكاح مختلفات القاضى الغنى رحمه الله اجمعوا فى الصك ان الاشهاد لايصح مالم يعلم الشاهد مافى الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على مافى الصك من غير قرائة الحدود * وذكر فى التقويم والقنية الاختلاف فى الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز فى الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اى يحتمل ان لايصح الاجازة بغير علم مافى الكتاب عنده ايضا فى باب الحديث كما فى الصكوك لانتفاء الضرورة وهى اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لاتشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة * ويحتمل الجواز بالضرورة اى يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم مافى الكتاب كما جاز الاشهاد فى كتاب القاضى بالضرورة وهى ان المحدث يحتاج الى تبليغ ماصح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتوانى فى الناس فى امور الدين وربما لايتيسر للطالب القرأة على المحدث وفى اشتراط العلم بما فى الكتاب نوع تنفير فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة * وذكر ابوعمرو الدمشقى فى كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا وحكاه ابوالعباس الوليد بن بكر المالكى عن مالك وقال الحافظ ابوعمر الصحيح انها لايجوز الا لماهر بالصناعة وفى شئ معين لايشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اى المناولة التى وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة فى جميع ماتقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها تأكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا فى عامة نسخ اصول الفقه * وذكر فى المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف مافيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت مافى هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثنى فلان او اخبرنى فلان وسواء قال اروه اولم يقل ذلك فامااذا قال له حدث عنى بما فى هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لايكون محدثاله به وانما اجازله التحدث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولايصير ذلك مباحا باباحته * وذكر ابوعمر والدمشقى ان المناولة على

وانما جوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار فى العادة حتى لا يجوز فى الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز فى هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه اوفرعا مقابلا به ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه اويقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الى اونحو هذا * ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على مافيه وهو حدثنى عن فلان اوروايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القرأة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القرأة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبى وقتادة وابى العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قرأة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا فى الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجيزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولايمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ماتحمله وغيبته عنه وجازله روايته ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لماتناولته الاجازة على ماهو معتبر فى الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لايكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لاتأثير لها ولافائدة غير ان شيوخ اهل الحديث فى القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب اوجزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجزلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لايجوز ولايصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * قال الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بمافى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثانى المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كماتقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى اومن سماعاتى ولايقول اروه عنى اواجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لايجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اى انما يجوز الرواية من غير علم مافى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما فى الكتاب فى قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابتناء اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروى ففى الاجازة التى هى دون القرأة اولى ان لا يجوز * وفى تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فى ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية فى قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل فى طلبه وانقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل فى الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة وكذلك ههنا ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين فى معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف فى جوازها انما الخلاف فى غير هذا النوع * والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتى او جميع مروياتى والخلاف فى هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة فان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن مندة الحافظ وابو عبد الله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قول ابى يوسف مثله ايضا لان السنة اصل فى الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفى تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه اوفرعا مقابلا به ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه اويقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الى اونحو هذا * ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على مافيه وهو حديثى عن فلان اوروايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القرأة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القرأة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبى وقتادة وابى العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قرأة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا فى الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجيزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ماتحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر فى الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لايكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لاتأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث فى القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب اوجزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجزلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لايجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثانى المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى اومن سماعاتى ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لايجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اى انما يجوز الرواية من غير علم مافى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابتناء اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروى ففي الاجازة التي هي دون القرأة اولى ان لا يجوز * وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة وكذلك ههنا * ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد اولمن ادرك زماني وما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاصر اونحوه فهو الى الجواز اقرب * وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن منده الحافظ وابو عبد الله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قول ابي يوسف مثله ايضا لان السنة اصل في الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشرزمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة فى اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغى احتماله* والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقى وقد اشتركت جماعة فى هذا الاسم والنسب اويقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعرفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون فى جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن فى الرواية لا محادثة * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة فى حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك لمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن فى باب الوكالة للمعدوم لوقوعه فى حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له* وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذى لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضى اباالطيب الطبرى عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر فى صحتها سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك فى صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسنانهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكأنهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد* والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتى واجزت لك رواية ما اجيز لى روايته ومنع ذلك بعض من لا يعتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذى عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اى وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع * وهو يشتغل اى يغفل عنه بسبب نظر فى كتاب غير الذى يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباخرزى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جمال الدين المحبوبى رحمه الله فى جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظ يوما فقيل انظر وافى تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هى شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن على

وانما ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل التحمل وذلك امر يتبرك به لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا واما من جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر فى كتاب غير الذى يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتخاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

فى رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام * قال ولقيت من مشايخى من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت فى موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفى مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وولوع فى اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا ممن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الا عما يعنيه من الكلام ويحتاج اليه مراع للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعى انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتنزه فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان فى هذا الامر ايقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر * وذكر ابو عمرو الدمشقى ان اعتبار مجموع ماذكره اهل الحديث من الشروط فى رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها فى هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة فى الاسانيد والمجاوزة من انقطاع سلسلتها وليكتف فى اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفى ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابى بكر البيهقى ان الاحاديث التى قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت فى الجوامع التى جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شئ منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذى يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم * وقوله الا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويغفل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفوا لان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر فى طرف السماع قسما آخر لم يذكره فى التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو فى الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقرائة المحدث او بقرأة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة * وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ * وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعان ايضا

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثانى رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا افضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة فى الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

﴿ وهذا باب الكتابة والخط ﴾

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان مايكون مذكرا وهو الاصل الذى انقلب عزيمة وما يكون اماما لا يفيد تذكرا اما الذى يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن

كالسماع والتبليغ فان كل واحد قسمان * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعنى قصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا فى ذلك الزمان فاما فى زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه * اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه * وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعى كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء فى الحديث * قيدوا العلم بالكتاب * اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين فى جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدرى فى جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم * فالحجة للفريق الاول ماروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لا تكتبوا عنى شيئا الا القرآن ومن كتب عنى شيئا غير القرآن فليمحه * اخرجه مسلم فى صحيحه والحجة للفريق الثانى حديث ابى شاة اليمنى فى التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم * اكتبوا لابى شاة * ولعله صلى الله عليه وسلم اذن فى الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب * او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن فى كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولو لا تدوينه لدرس فى الاعصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبى عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى * وهذا اى الذى نشرع فيه

﴿ باب الكتابة والخط ﴾

* وهما واحد * وهذا اى هذا القسم او هذا الباب متصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان مايكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له * ومالم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكر فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر فى الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لو اعتبر فى حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب فى الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بحرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق للتذكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله *وقد وقع له عليه السلام تردد في قرأة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي رضي الله عنه *هلا ذكرتني* واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره *قوله تعالى* سنقرئك فلا تنسى *اى نعلمك القرأن ونجعلك قارئاله فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انسائك فانه قادر على ماشاء ثم هو لا ينسيك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى *ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك* وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لاعطينك كل ماسأت الا ان اشاء ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله (واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا) بان وجد سماعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحنيفة رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه * ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسين في المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على شيخه او حدثه به وتذكر الفاظ قرأته ووقتها اولم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك * وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأته ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبى عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله (وانما يدخل الخط فى ثلاثة فصول) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه فى ثلاثة مواضع * فيما يجد القاضى فى ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة * ومايكون فى الاحاديث كما بينا * ومايكون فى الصكوك بان يرى الشاهد خطه فى صك ولا يتذكر الحادثة * والعزيمة اى الاصل فى هذا كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيأ فان اباحنيفة كان يقول لا يحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد القلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط فى ثلثة فصول فيما يجد القاضى فى ديوانه مما لا يذكره وما يكون فى السنن والاحاديث وما يكون فى الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابى حنيفة رحمهما الله عن ابى يوسف انه لم يعمل به فى ذلك كله وروى عن ابى يوسف انه يعمل به فى ديوان القاضى وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل بالخط فى الكل والعزيمة فى هذا كله ما قاله ابو حنيفة

ولهذا قلت روايته والرخصة فيما قالا فصارت الكتابة لحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع
مايكون بخط موثقا بيده لايحتمل تبديلا وكذلك مايوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده ومايكون بخط مجهول

وذلك كله ثلاثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي اما ابو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كان تحت يده للأمن عن التزوير وعمل به في الاحاديث ان كان لهذا الشرط واما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لان التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس واما في باب الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لان التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل العمل به لانه تحت يد الخصم الا ان يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله الا في الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر

الابعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور دون المعاني الا ترى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قالاه يعني ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ماقالاه ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها * فصارت الكتابة للحفظ اى مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة * ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اى صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في يده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه * وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو يوسف فقد عمل به اى بالخط الذي لا يفيد تذكرا * في ديوان القاضي * الديوان الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة * ويروى ان عمر رضي الله عنه اول من دون الدواوين اى رتب الجرائد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اى محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قمطرة مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغيرة ولا زيادة فيه والقاضي مأمور باتباع الظاهر فجاز له العمل به وان لم يحصل التذكر * وعمل به اى بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا لتذكر لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في بابه اى ديوان القاضي غالب * لما يتصل اى لاتصاله وما مصدرية يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذى فى يد القاضى * وكذلك قول محمد اى ومثل قول ابى يوسف قول محمد رحمهما الله فى جميع ماذكرنا الا فى الصكوك فانه جوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك فى يد الشاهد لانه لا يجرى فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت يثبت بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير فان له اثراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (بقى فصل) يعنى بقى فصل لم يدخل فى الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره * قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة فى الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية شئ فى تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود فى كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده فى كتابه وروايته يقول وجدت فى كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او وجدت فى سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه * ثم الفرق بين هذا القسم وبين ما تقدم ان ذلك فى وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا فى وجدان سماع الغير * وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول فى هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يروى ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك * والاصح انه لا يزيد على قوله وجدت بخط ابى او بخط فلان او فى كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا فى بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التى هى مشهورة فى ايدى الناس لا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا فى ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثنى او اخبرنى لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذى ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى اذا رأى مكتوبا بخط ثقة انى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا فى كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملى الصحف بصحتها دون ان يسمعها

بقى فصل وهو ما يحدث بخط ابيه او بخط رجل معروف فى كتاب معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط ابى او بخط فلان لا يزيد عليه فاما الخط المجهول فعلى وجهين اما ان يكون مفردا وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذى سمع ولم يتغير منه حرف فان شك فى شئ فليترك الرواية فاذا كان فى مسموعاته من الزهرى مثلا حديث واحد شك فى انه سمعه من الزهرى ام لا لم يجز ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة عليه ولا تجوز الا عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شئ من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذى لم يسمعه * ولو غلب ظنه فى حديث انه سمعه من الزهرى لم تجز الرواية بغلبة الظن * وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد فى الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن فى حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغى ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغى ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموما الى جماعة) يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون فى آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف فى مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا * ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب فقلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان منفردا فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال شمس الائمة رحمه الله وهذا فى الاخبار خاصة فاما فى الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر فى رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعالى * الا من شهد بالحق وهم يعلمون * وقال عليه السلام * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع * والنسبة تامة اى كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كالمعروف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسمان ايضا عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالنقل الى اللفظ يختاره الناقل وهذا

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

قال بعض اهل الحديث لا رخصة فى هذا الباب واظهره اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبى صلى الله عليه وسلم

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

* المتون جمع متن وهو ما دون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث * واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

مايقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام و نقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرأن وفي كل كلام * ثم لاخلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لايجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا * وتمسكوا في ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها * حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام * نضر الله امرأ * حسن وجهه من حد دخل يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالتشديد اي نعمه * وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدي الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه * ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لايحمله عليه غيره * وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه في آية او خبر لفوائد لم يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لايجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لاتفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لايمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتا فاحشا بحيث لايبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لايشاركها صاحبتها فيه فمن جوز العبارة بعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه * ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واظنه اي اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل * والتبديل والتحريف في قوله فلايؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير * وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لافي تجويزه على العموم * بما روي يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يارسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ سمع مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم * اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس * كذا رأيت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابوبكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم * مثل ماروى صفوان بن عسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث * وماروى ابو محذورة رضي الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع * وماروى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وماروى جابر رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا * وماروى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى * وماروى ابو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وماروى حكيم بن حزام اوغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام افعلوا كذا اولا تفعلوا كذا * وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ماروى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له * لقد تحجرت واسعا * وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا * ومثل ماروى في الحديث الذي رواه مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى فرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم احد في جميع ماقلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز * وبماروى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا * وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وماذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة * قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيه الى البلاد بلغاتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرأن بجميع اللغات جائز ولم يجز

وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه قريبا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم من السنة غير معجز وانما النظم لمعناه بخلاف القرأن

والسنة في هذا الباب انواع مايكون محكما لايشتبه معناه ولا يحتمل غير ماوضع له وظاهر يحتمل غير ماظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿ ٥٧ ﴾ يحتمل المجاز ومشكل او مشترك لايعمل به الا بتأويل

نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لايصح * وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لايجوز بالمعنى * وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لايكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في النقل بالمعنى * مايكون محكما لايشتبه معناه ولايحتمل غير ماوضع له انما فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لايحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على ما تفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان فهو آمن * كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالى رحمه الله انما جاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ماروى عنه جلس اواقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة مكان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلم هى الالفاظ اليسيرة التى تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما روى انه قال * فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى الغنائم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بى النبيون * وانما ثبت ذلك اى الترخص ببركة دعوة النبى عليه السلام اى دعائه وهو ماروى عن النبى عليه السلام انه قال لابى رضى الله عنه * ياابى ارسل الى ان اقرأ القران على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأه على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة احرف * وتمام الحديث في المصابيح * غير ان ذلك اى الترخص الذى ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل اولا مشروعا اولم تبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في القرآءة واحراز الثواب وسائر الاحكام لا ان يكون احد الاحرف اصلا والباقى رخصة * وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثانى وهو ماكان ظاهرا يحتمل غير ماظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لايجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه * من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لاتكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات ماينقطع احتمال

ومجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التى اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوتيت جوامع الكلم فهى خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدى معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبى صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبى عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو مامر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثانى فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ماث) كذلك لايؤمن عليه ان ينقله الى مالا يحتمل مااحتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله تزيده عموما فيحل بمعانيه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثاله قوله عليه السلام * من بدل دينه فاقتلوه * فموجبه العموم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلو لم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى * وقوله عليه السلام * لا وضوء لمن لم يسم * فان موجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيها ربما ينقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اي الناقل يريده عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يحل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام * الطلاق بالرجال * فان معناه ايجاد الطلاق او استبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا * فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اي في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يحل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام * الخراج بالضمان * اي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لبات الغربيين * وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله * قوله عليه السلام * الغرم بازاء الغنم * العجماء جبار * لا ضرر ولا اضرار في الاسلام * البينة على المدعي واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر * لكن هذا اي عدم الجواز الذي دل عليه فحوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال * اوتيت جوامع الكلم * اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين واذا نقله الى عبارته لم نأمن القصور في المعنى المطلوب به ونتيقن بالقصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما ان المجمل مما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ويعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه مااوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ماسبق من انواع مايسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذى رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوى الحديث ونوع اخر ماحلقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

﴿ باب مايلحقه النكير من قبل الراوى ﴾

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا واثانى ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعدما بلغه اولا يعرف تاريخه

كما سمعها * وبماذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبى عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلايؤمن فى النقل التبديل والتحريف لانالم نجوز النقل فى الجوامع ولا فيما لايؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما جوزناه فيمالايحتمل الاوجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفى تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلاتمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان التأدية حسب ماسمع انما يكون باللفظ فى هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلانسلم ان فيه مايدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لاعلى انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

* قسم الخبر فى اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول ومايتعلق به فشرع فى بيان القسم الثانى * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها فى القوة لاباعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام فى الدلالة على المعنى سواء ولاشك ان القوة امر معنوى لاصورى قوله (وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه مااوجب وقفه) اى عارض كونه حجة موجبة للعمل مايوجب كونه غير حجة ويمنعه عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿ باب مايلحقه النكير من قبل رواية ﴾

* النكير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبى عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه * وفى الصحاح النكير والانكار تغيير المنكر فكان المروى عنه بالطعن والتكذيب يغير المنكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه قوله (امااذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف فى هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اماان انكره المروى عنه انكار جاحد مكذب بان قال مارويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لااذكر انى رويت لك هذا الحديث او لااعرفه ونحو ذلك * ففى الوجه الاول يسقط العمل به بلاخلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلابد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح فى الحديث ولكن لايقدح ذلك فى عدالتهما لاتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك فى زوالها فلايترك اليقين بالشك كبينتين متكاذبتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدته

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلا ﴿٦٠﴾ فهما فى شاهدين شهداء على القاضى بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى فى حديث ذى اليدين ان النبى عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابى بكر وعمر احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة للقول الثانى ماروى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه

تظهر فى قبول رواية كل واحد منهما فى غير ذلك الخبر كذا فى عامة نسخ الاصول * وذكر فى القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ماقال بحسب ظنه وان قال ماروينه اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما فى الوجه الثانى فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل فى رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما فى الوجه الاول وهو مختار القاضى الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر * وماقيل ان على قياس قول علمائنا ينبغى ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتنى ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا فى حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة فى حقه بقوله لكونه امينا فى الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك فى الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم فى ركعتين فقام الى خشبة معروضة فى المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفى القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان تكلماه وفى القوم رجل فى يديه طول يقال له ذو اليدين قال يارسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك لم يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق مايقوله ذو اليدين * فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبى عليه السلام رد حديث ذى اليدين ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر فى نسخة من اصول الفقه واظنها للشيخ * قال الواقدى اسم ذى اليدين عمرو بن عبد ود وقيل اسمه عبد عمرو بن بصلة * وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر * وقال القتبى ذو الشمالين الذى استشهد يوم بدر غير ذى اليدين واسم ذو اليدين عمير بن عبد عمر * وقال القتبى سمى بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا * وقيل لقبه الخرباق * وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ النسيان قد يروى شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا فى حق نفسه ولا يبطل ماترجح من جهة الصدق فى خبر الراوى بعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا ان خبر (ولم) الواحد يرد بتكذيب العادة فتكذيب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى اليدين ليس بحجة لان النبى عليه السلام ذكره فعمل بذكره بعد وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق فى حق
نفسه بقى السماع فحل له الرواية كذا فى شرح التقويم * واحتج من رده بماروى عن عمار بن
ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لايرى التيمم للجنب اماتذكر اذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة
وفى بعض الروايات فى سرية فاجنبت فتمعكت فى التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك
للنبى صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك
وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه
شهود الحادثة ولم يتذكر هو مارواه وكان لايرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان بتكذيب العادة
يرد الحديث بان كان الخبر غريبا فى حادثة مشهورة فبتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل
على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة
والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انمايكون حجة ومعمولا به بالاتصال
بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه فينتفى به
رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لاتثبت الرواية وبدون الرواية لايثبت
الاتصال فلايكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا
ورواية المغفل لاتقبل * وبان اكثر مافى الباب ان يصدق كل واحد منهما فى حق نفسه فيحل
للراوى ان يعمل به ولايحل لغيره لتحقق الانقطاع فى حق غيره بتكذيب المروى عنه *
واما حديث ذى اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبى عليه السلام تذكر انه ترك الشفع
من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لاباخبار احد الايرى انه لولم
يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لايحصل له العلم والعمل بدون العلم
بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته
عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال فى الخبر ان راوى
الاصل ينظر فى نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان اوكانت عادته ذلك فى محفوظاته قبل
رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا
ضبطه نسيانا لايتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لاعلى النوادر كذا فى التقويم قوله
(والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كما يتوهم
نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه
ولايحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت
المعارضة لتساويهما فى الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر
يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلافرق بينهما بوجه كذا فى التقويم ايضا * لكن هذا
انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان
انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع التنازع فيه فلايستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن
الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لاادرى فلايكون الاحتمال فى الفرع مثل الاحتمال

الخطاء والحاكى يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما فى
الاحتمال على

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلا ﴿٦٠﴾ فهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابي بكر وعمر احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروي عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة للقول الثاني ماروي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا ناقدينا ان خبر (ولم) الواحد يرد بتكذيب العادة فتكذيب الراوي وعليه مداره اولى وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعنه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

تظاهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في القواطع اذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ماقال بحسب ظنه وان قال ماروبته اصلا فيعارضه قول الراوي انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله ؛ واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان تكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك لم يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال ؛ احق ما يقوله ذو اليدين * فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واظنها للشيخ * قال الواقدي اسم ذي اليدين عمرو بن عبدود ؛ وقيل اسمه عبد عمرو بن بصلة * وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر * وقال القتبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليدين واسم ذو اليدين عمير بن عبد عمر * وقال القتبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا ؛ وقيل لقبه الخرباق * وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ النسيان قد يروي شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق فى حق نفسه بقى السماع فيحل له الرواية كذا فى شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة وفى بعض الروايات فى سرية فاجنبت فتمعكت فى التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان بتكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا فى حادثة مشهورة فبتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة معمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه فينتفى به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما فى الباب ان يصدق كل واحد منهما فى حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع فى حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبى عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال فى الخبر ان راوى الاصل ينظر فى نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك فى محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا فى التقويم قوله (والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما فى الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا فى التقويم ايضا * لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادرى فلا يكون الاحتمال فى الفرع مثل الاحتمال

الخطاء والحاكى يحتمل النسيان بان سمع غيره فنسيه وهما فى الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن انى رويته او الاغلب انى ما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما * وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن انى سمعته منك فان جزم الاصل بأنى ما رويته لك تعين الرد * وان قال اظن انى ما رويته لك تعارضا والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله * والضابط انه اذا كان قول الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله (ومثال ذلك) اى مثال الحديث الذى انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردى قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثنى ربيعة عنى * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثنى ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به * غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهرى عن عروة عن عايشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * الحديث فذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابى علية عن ابن جريج * فلما رده المروى عنه وهو الزهرى لم يقم به الحجة عند ابى حنيفة وابى يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كما دل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى لاحاديث اخر وردفيه مثل قوله عليه السلام * لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هى التى تنكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولى وشاهدا عدل * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى * ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها * وما روى عن على رضى الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤهما فخاصموها الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام * ليس للولى مع الثيب امر * وغيرها من الاحاديث

السواء ومثال ذلك حديث ربيعة عن سهيل بن ابى صالح في الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثنى ربيعة عنى ومثل حديث عايشة رضى الله عنها عن النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها نكاحها باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهرى وسأل ابن جريج عن الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يقم به الحجة عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ومثال ذلك ان ابا يوسف انكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد

التى ذكرت فى الاسرار وشرح الآثار والمبسوط * ورأيت فى نسخة نقلا عن خط الشيخ الامام سيف الحق والدين الباخرزى رحمه الله ان مدار حديث* ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها* على سليمان ابن موسى الدمشقى صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل *ثم السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بعن قال الله تعالى* ويسألونك عن الجبال *واسألهم عن القرية* فعرفت بهذا ان كلمة عن فى قوله عن الزهرى لم يقع موقعها وان الضمير فى قوله وسأله ابن جريج كما وقع فى بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريج الزهرى عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اى مثال انكار المروى عنه فى غير الاحاديث ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمهما الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابى حنيفة بواسطة ابو يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابى يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاه فى روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اى اصر على ماروى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه * واختلف فى عدد تلك المسائل فقيل هى ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على الاختلاف العرض وجميعها مذكور فى اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه او فتواه بخلافه لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية * او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه او لا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى *ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح * الآية وان كان العمل او الفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين * فان ذلك اى الخلاف * جرح فيه اى فى الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف لوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اى بالحديث لان المنسوخ او ماهو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك فى قبول ماروى قبله كما لومات او جن بعد الرواية * قلنا قد بلغ الحديث الينا

واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل ان يبلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لان ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا فقد سقط به روايته الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين ان شاء الله تعالى واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لانه حجة فى الاصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث عايشة

بعدما ثبت فسقه ولابد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ماذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لايوقف عليه الابالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذالم يحترز ظهر انهالم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ماتقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعافلايظهر بالموت والجنون عدمهما * وان لم يعرف تاريخه اى لايعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منهما لايسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية اوالبلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه قوله (وذلك مثل حديث عايشة) اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عايشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبدالرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عايشة رضى الله عنها اوترغب عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبدالرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبدالرحمن فقال عبدالرحمن ما كنت ارد امرا قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عايشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذى لايكون الاعن صحة النكاح وثبوته استحال ان يكون ترى ذلك مع صحة ماروت فثبت فساد ماروى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الاثار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت * او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لايملك النكاح لايملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله (ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبدالله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ماقال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ماروى لايكون الابعد ثبوت نسخه فلايقوم به الحجة * فان قيل ماذكر مجاهد معارض بماذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل مايوافق ماروى عنه عن النبى عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ماذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغى ان يحمل ماروى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقط اكبر

رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

واما عمل الراوى ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث محتمل افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضى الله عنه لا تقتل المرتدة فقال الشافعى رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب

الروايات * اليه اشير فى شرح الاثار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح فى الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التأمل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما * المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا * ليس فى الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البايع اذا قال بعت والمشترى اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت عبدى بكذا فللمخاطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله * والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام يمشى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعانى المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القبيل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * من بدل دينه فاقتلوه * اى دين الحق فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما * لا تقتل المرتدة * فلم يعمل الشافعى رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس واثبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله عنهم بالرجال لنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشىء آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحد لان

﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾ وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فمثال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام فقد حلف عمر ان لا ينفي احدا ابدا وقال على رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس مالا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناه على الشهرة وعمر وعلى رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القبيلين * ورأيت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوي للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقيل ان لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لامساغ للاجتهاد في خلافه وتأوله فانه يلزم المصير الى تأويل كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوي فان بيانه اولى والله اعلم

﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾

قوله (اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثاني وهو ما يلحقه النكير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما لحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام * اي حد زنا غير المحصن بغير المحصن * وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع * وكما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خمر فاشربها * او من سبيل الى نصر بن حجاج * والجمال لا توجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ماذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال على رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة * وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها * وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلمائنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها عرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في انه اثم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ما شاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تلوت انه من كتاب الله تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل * ما افاء الله على رسوله من اهل القرى * الى قوله عز ذكره * والذين جاؤا من بعدهم * ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اي ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم المصلي احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اي بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال * سنت لكم الركب فخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يامعشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما * لكنه رآه اي رأى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لا تعيينا عليهم بالاخذ بالركب * الا ان ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة النساء هم شهدوا ابها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصحهم تهمة فان قيل ابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا

التطبيق مشروعا اصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رأى ابناله يطبق فنهاه فقال رأيت عبدالله يفعله فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه * ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اي نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي * ماروى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذا قبل اعمى فوقع في بئر او زبية فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال * من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة * ثم لم يوجب ماذكر عن ابي موسى ان يثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به * على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ماذكروه غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اي مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة * الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق * ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوي صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه * وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

و مثال القسم الآخر ماروى عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسوءه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عزوجل ثم اذا استفسر لايكون له اصل فثبت انه لابد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل لان اسبابه لاتنضبط ولاتنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ماأخبر الاوهو صادق فى مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لايعرف ذلك * قال الغزالى رحمه الله والصحيح عندنا ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته فى نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب * وذكر ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة انواع علم الحديث فى هذه المسئلة ان البخارى قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابى اويس وعاصم بن على وعمرو بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستانى وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لايثبت الا اذا فسر سببه * فان قيل قد اعتمد الناس فى جرح الرواة على الكتب التى صنفها ائمة الحديث فيه وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشئ اوهذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نعتمده فى اثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه فى ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم ببحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لايصلح جرحا مثل طعن من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاه ليأ خذ كتب استاذه حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره فى دقايق الورع والتقوى * وعلو درجته فى العلم والفتوى * وقد طعن الحساد فى حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا فى طعنه كتبا ورسائل ولكن لم يرده طعنهم الا شرفا وعلوا * ورفعة بين الانام وسموا * فشاع مذهبه فى الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ماقالوه افتراء * ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ماوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضاء مالكها اواخذها برضاه * فالاول منتف لان ذلك لايليق بحال من هو دونه فى العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا اوعارية * فاما ان روى منها شيئا اولم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى فاما ان روى منها ماسمعه من استاذه اوما اجازله بروايته اوروى مالم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليأ خذ كتب استاذه حماد وهذا دلالة اتقانه لانه كان لايستجيز الرواية الاعن حفظ واتقان ولايأ من الحافظ الزلل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب الاستاذ آية اتقانه لاجرح فيه

بروايته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر فى الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثانى كذلك لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوك صحيح على مامر بيانه * الاتقان الاحكام * وان جد حفظه اى عظم * او معناه جده فى حفظه اى اجتهد فحذف حرف فى واسند الفعل الى الحفظ مجازا قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن المفسر الذى لايصلح جرحا طعنهم بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشترى * وهو فى اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقى ان التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد وهو ان يروى عمن لقيه مالم يسمعه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شانه ان لايقول فى ذلك حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثانى تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لايعرف به كيلا يعرف * ثم قال فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن شعبة انه قال لان ازنى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة فى الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تضييع للمروى عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفات قد شاركه فى السماع منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوى كثير الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من عرف بالنوع الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لايقبل روايته بين السماع او لم يبين * والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة والاعمش وسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لاحقيقة له وذلك يؤثر فى صدقه * وان اخبر باسمه اذا استكشف واضاف الحديث الى ناقله لايسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قادح * قال على ابن خشرم كنا فى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى فقيل له حدثكم الزهرى فقال لالم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان تقول حدثنى فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا وسموه عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على مامر شبهته اولى

(الزهرى)

الزهرى ولا ممن سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى * هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى عنه لايصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه ماترك ذكره الالانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا فى المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة كانوا يروون احاديث ويتركون اسامى رواتها كما ذكرنا فى المرسل فلوكان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الااذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لايقبل لانه خيانة وغش فيقدح فى الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاماالعنعنة التى ذكرها الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هى ليست بتدليس فان اباعمرو قدذكر فى كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابوعمرو الدوانى المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك * قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبت ملاقاة بعضهم بعضا مع برائتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر الحكم ابوعبدالله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذالم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى ومما لايصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرنى فلان بن فلان الفلانى * وهو اى قوله ابوسعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبى فيما اظنه ومثل عطية العوفى يروى التفسير عن ابى سعيد وهو الكلبى يدلس به موهما انه ابوسعيد الخدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما اسماعيل بن مسلم حدثا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى عنه سفيان الثورى ويزيد بن هارون وابوعاصم النبيل والاخر يكنى ابامحمد كان ثقة يروى عنه يحيى بن سعيد وعبدالرحمن بن مهدى ووكيع وابونعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية * ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غنوى وهو غير ثقة والآخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثنى الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابايوسف رحمهما الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما * واختلف فى ان التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة اومن لااتهمه اومن لا اثق به هل يكتفى به ام لا فعند ابى بكر الصيرفى وبعض اصحاب الحديث لايكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوى ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثورى حدثنى ابوسعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن رحمه الله حدثنى الثقة من اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كما لو سماه وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوي يعني طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوي اي عن المروي عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروي عنه متهما تحتمل ان تكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهي للمعنى الثاني امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوي * ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروي عنه متهما * فليس كل من اتهم من وجه مايسقط به كل حديثه اي ليس كل اتهام مايسقط به جميع رواية الراوي اذ الاسباب الموجبة للطعن على نوعين مايوجب عموم الطعن ومالا يوجبه * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب في الرواية ايضا * والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد مارواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ماشهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد مارواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروي تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي * وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكني رويت عن الحسن غيظا له * وذكر في الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذا رأوا سحابة قالوا امير المؤمنين فيها والرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل مانقل عن الكلبي يوجب الطعن عاما فينبغي ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت مانقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوي لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه مايسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فاني يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق صيانته

فى غير موضع التهمة وينبغى ان لا يثبت فى موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة فى الثبوت وبالشبهة ترد الحجة وينتفى ترجح الصدق فى الخبر فلذلك لم يثبت * او معناه ليس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث مثل الكلبى وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثورى وغيرهم فانه قد طعن فى كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم فى الدين وتقدم رتبتهم فى العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن فى حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه ادنى شئ مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عمن هو دونه فى السن) كرواية الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرنه فى السن وقرينه اذا كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبجا * والثانى ان يروى احدهما عن الآخر ولا يروى الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمى عن مسعر وهما قرينان * او هو من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن على الصورى وكرواية ابى بكر البرقانى عن ابى بكر الخطيب البغدادى * واعلم ان العلو فى الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب فيها والنزول فيه مفضول مرغوب عنه لان العلو فى الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففى قلتهم قلة جهات الخلل وفى كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التى مر ذكرها فالشيخ نظر الى الصحة فى هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقه واذا كان كذلك صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل * وانما يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا فى الراوى اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسر كما بيناه قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا على الشريعة ولا يوجب قدحا فى المروة * لانه اى محمدا * فقيل له اى لعبد الله * فيه اى فى ابائه عن الاستماع يعنى قيل له لم لا تجيبه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد وعد له الصبر * وقد يحسن فى منزل القدوة ما يقبح فى منزل العزلة حتى استحب للمفتى الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة فى الاماكن الطاهرة ظاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع فى مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن فى منزل العزلة

وقد يروى عمن هو دونه فى السن اوقرينه او هو من اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طال سنده فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يعد ذنبا فى الشريعة مثل ما طعن الجاهل فى محمد بن الحسن رحمه الله لانه سأل عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له فيه فقال لا تعجبنى اخلاقه لان هذا ان صح فليس به بأس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة وقد يحسن فى منزل القدوة ما يقبح فى منزل العزلة وينعكس ذلك مرة

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل و الاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة ابن صغير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما حكى عن المنصور الحلاج من قوله انا الحق وما حكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شاني وما حكى عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر * وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لا سبق الا في نصل او خف او حافر فانى يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا * وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير * فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعى رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبدالله العذرى دون العدوى فان ابا على الغسانى قال العدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة * وذكر في المغرب العذرة وجع في الحلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى ومن روى العدوى فكأنه نسبه الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لابى نعيم والصحيح هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبدالله ثعلبة على حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبى عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابى سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابى سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابى كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

(اضافه)

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابى بكر الاسماعيلى وجماعة وعند الحاكم ابى عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث ابى سعيد من القسم الاول * وهذا اى حديث عبد الله اثبت متنا اى ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابى سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فى خطبته * ادوا صدقة الفطر * الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر ممن هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابى سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقى بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضى الله عنهم وهو ماروى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او انثى صغير او كبير قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن الذى لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعى رحمه الله فى القاضى الامام ابى زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستنكر فى التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض فى هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله * وهذا الطعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتياد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها * واما طعنهم على القاضى الامام ابى زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كلى وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غزارة علمه ومهارته فى كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعى وغيرهم حيث ذكروا فى كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضى الامام رحمه الله * اذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله (وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همته اليه لابد من ان يقع خلل فى حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى فى السماع من غير واحد ، وقد ذكرنا بعضه اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن فى ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه فى المنزلة فكذلك فى كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبى عليه السلام خبر الاعرابى على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين فى اهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعى رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

و من طلبها فی مظانها وقف علیها ان شاء الله تعالی و هذه الحجج التی ذکرنا وجوهها من الکتاب والسنة لا تعارض فی انفسها وضعا و لا تناقض لان ذلک من امارات العجز الحدث تعالی الله عن ذلک و انما یقع التعارض بینهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلابد من بیان هذه الجملة والله اعلم و هذا

(باب المعارضة)

و اذا ثبت ان التعارض لیس باصل کان الاصل فی الباب طلب ما یدفع التعارض و اذا جاء العجز وجب اثبات حکم التعارض و هذا الفصل اربعة اقسام فی الاصل و هو معرفة التعارض لغة و شرطه و رکنه و حکمه شریعة اما معنی المعارضة لغة فالممانعة علی سبیل المقابلة یقال عرض لی کذا ای استقبلنی بصد و منع سمیت الموانع عوارض

والاصرار علی الصغائر و مخالفة الحدیث الغریب الکتاب والسنة المشهورة و عمل الراوی بخلاف الحدیث الذی رواه بعد بلوغه ایاه و نحوها * و من طلبها ای وجوه الطعن علی الصحة * فی مظانها ای مواضعها و هی کتب الجرح والتعدیل التی صنفها ائمة الحدیث* ومظنة الشیء موضعه و مالفه الذی یظن کونه فیه قوله (لا تعارض فی انفسها وضعا ولا تناقض) فالتناقض عند من لم یجوز تخصیص العلة وجود الدلیل فی بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء کان لمانع او لا لمانع و عند من جوزه هو وجود الدلیل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الحجتین المتساویتین علی وجه لا یمکن الجمع بینهما بوجه فالتناقض یوجب بطلان الدلیل والتعارض یمنع ثبوت الحکم من غیر ان یتعرض الدلیل* هذا هو الفرق بینهما الا ان کل واحد منهما فی النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدلیل لا یکون الا لمانع فیکون ذلک المانع معارضا للدلیل فیما تخلف عنه و کذا اذا تعارض النصان یکون الحکم متخلفا عن کل واحد لا محالة فیتحقق التناقض فلذلک جمع الشیخ بینهما کذا قیل * والظاهر انهما بمعنی المترادفین ههنا لان التناقض فی الکلام فی عامة الاصطلاحات هو اختلاف کلامین بالنفی والاثبات بحیث یقتضی لذاته ان یکون احدهما صدقا والاخر کذبا و هذا هو عین التعارض فیکون کلاهما بمعنی * لان ذلک ای التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة علی شیء کان ذلک لعجزه عن اقامة حجة غیر متناقضة و کذا اذا اثبت حکما بدلیل عارضه دلیل آخر یوجب خلافه کان ذلک لعجزه عن اقامة دلیل سالم عن المعارضة * والله تعالی یتعالی عن ان یوصف به * و انما یقع التعارض بین هذه الحجج والتناقض ای التناقض الذی استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد من ان یکون متقدما فیکون منسوخا بالمتأخر فاذا لم یعرف التاریخ لا یمکن التمیز بین المتقدم والمتأخر فیقع التعارض ظاهرا بالنسبة الینا من غیر ان یتمکن التعارض فی الحکم حقیقة * فلابد من بیان هذه الجملة ای التعارض و ما یتعلق به من بیان شرطه و حکمه و غیر ذلک و هذا ای الذی نشرع فیه

(باب المعارضة)

ای باب بیانها قوله (و هذا الفصل) ای فصل بیان المعارضة اربعة اقسام فی الاصل ای باعتبار نفس المعارضة من غیر نظر الی انها وقعت فی الحجج الشرعیة او فی غیرها * و هذا لیس من قبیل تقسیم الجنس الی انواعه کتقسیم الحیوان الی انسان و فرس و حمار و غیرها لیشترط فیه اشتراط مورد التقسیم بین الاقسام بل هو من قبیل تقسیم الکل الی اجزائه کتقسیم الانسان الی حیوان و ناطق فان مورد التقسیم بیان المعارضة والبیان بصفة الکمال لا یحصل الا ببیان الاقسام الاربعة فکان بیان کل قسم بمنزلة جزء من البیان فلذلک لم یشترط فیه اشتراط مورد التقسیم قوله (و رکن المعارضة کذا) رکن الشیء ما لا وجود لذلک الشیء الا به و انه یطلق علی جزء من الماهیة کقولنا القیام رکن الصلوة و یطلق علی جمیعها کما فی هذه الصورة فان

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوى الحجتين ليتحقق التقابل والتدافع اذ لامقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لايعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولايقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافى بين الشيئين لايتحقق فى محلين وكاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا فى وقتين لماذكر فى الكتاب ويندرج فيماذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين فى محل واحد فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة فى شخص واحد فى واحد بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجرى التعارض بين الآيتين والسنتين ولايجرى بين القياسين لان احدهما لايجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لايكون الاعن تاريخ وذلك لايتحقق فى القياسين ولابين اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لاتثبت بالاحتمال وكما ان الرأيين من واحد لايصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمى بعض العلماء التعارض الذى بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان فى النفى والاثبات سميا متناقضين ويعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولايتحقق هذا التناقض الابوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لاينا قضه قولك الحمل لايذبح ولايشوى اذا اردت به برج الحمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكره مختار اى له قدرة على الامتناع لايناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ماخلى ورأيه وشهوته * ويندرج فيماذكرنا ماذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى فى هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس اى فى زمان او مكان آخر كان المحكوم فى الاول غيره فى الثانى * وكذا اذا قلت زيد اب اى لعمر زيد ليس باب اى لخالد اذ المحكوم فى الاول ابوة عمرو وفى الثانى ابوة خالد * اوقلت الخمر فى الدن مسكر اى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر اى بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه كان المحكوم عليه فى الاول بعض الاجزاء وفى الثانى كلها فيتغايران * وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه فى الاول الجسم الموصوف بالبياض وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران * وبالجملة يشترط ان لايغاير احد الكلامين للآخر فى شىء البتة الافى النفى والاثبات

وركن المعارضة تقابل الحجتين على السوآء لامزية لاحدهما فى حكمين متضادين فركن كل شىء مايقوم به واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك ان التضاد لايقع فى محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل فى محل والحرمة فى غيره وكذلك فى وقتين لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها

فينفى احدهما مايثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله (وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر والترجيح لايمكن بلا مرجح ولاضرورة فى العمل ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما فلايجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما فلابد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى مابعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لايدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس * ويؤيده ماذكر الشيخ فى شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولاتعارض بين القياس وبين قول الصحابى * وعند من لايوجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ماترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى * ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب فى الجمع متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى * وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب فى الجمع متعلقا بما تقدم لابقوله الى القياس واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما * وقيل معناه على الترتيب فى الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم فى ذلك * وذكر فى بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابى اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان فى قول الصحابى شبهة السماع فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض فى الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل فى جميع مايتعلق بالنصين كما سيجئ بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى مابعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم فى النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة رضى الله عنهم على الترتيب فى الجمع ان امكن لان الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل فى وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة * وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة فى هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لى سره * ثم المصير الى السنة فى تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس فى تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا فى عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذى سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى مابعده من الدلائل * وعند بعضهم لاعبرة لكثرة العدد وقلته فى التعارض وسيأتى بيانه ان شاء الله عزوجل * ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * وقوله عزوجل * واذا قرئ القرأن فاستمعوا له وانصتوا * فان الاول بعمومه يوجب القرأة على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثانى ينفى وجوبها عنه اذ الانصات لايمكن مع القرأة وانه ورد فى القرأة فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام * من كان له امام فقرآئة الامام له قرآئة * وقوله عليه السلام فى الحديث المعروف * واذا قرأ فانصتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * لانه محتمل فى نفسه فقد يراد به نفى الفضيلة على ماعرف * ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ماروى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (اوقرائتين) مثل قوله تعالى * وارجلكم * بالنصب والجر وقوله جل ذكره * يطهرن بالتشديد والتخفيف * ولايقال ينبغى ان لايقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدى القرائتين بالاخرى لنزولهما فى وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم نزولهما فى وقت واحد بل الاذن بالقرأة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد مانزلت القرأة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القرأة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انا لما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لايصلح ناسخا اى لايصلح ناسخا لشئ اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لابد من ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لابد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى فى معرفة انتهاء حسن المشروع ولايتحقق التقدم والتأخر فى المعانى المودعة فى النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لاتعارض بين القياسين انهما لايسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحرى

او قرائتين فى آية او بين سنتين اوسنة وآية لان النسخ فى ذلك كله سايغ على ماتبين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين اوقولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لايصلح ناسخا وقول الصحابى بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذ تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

اذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ماذكرنا ان التعارض يجرى بين النصين الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجرى بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا * وتقريره ماذكر القاضي الامام في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكنا جهلناه والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا والاختيار عمل شرعي واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما في اجناس مايقع به التكفير قلنا قد بينا ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث انهما حجتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد صارا متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله (فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) اى من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به لان ذلك اى القياس * وضع الشرع اى دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص ويبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه * فاما في الحقيقة اى في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اى لم يضعه الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اى لكن القايس لما كان مأجورا على عمله اى اجتهاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخيير اى الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة الحقيقة اى بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل * ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لان ذلك وضع الشرع في حق العمل فاما في الحقيقة فلا من قبل ان الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ اخرى الا انه لما كان مأجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة في حق نفس العمل بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة وهى انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وغيره * والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه * و في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يتفرس اى يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام * اتقوا فراسة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة * فجهل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ * بلا شبهة اى بلا شبهة حقية في كليهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله (ولان القول بتعارض القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة * فاما في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتا الانائين والثوبين فان المسافر اذا كان معه انا آن من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم * لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما امكنه اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضئ باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض النصين * ونظير تعارض القياسين مسئلة الثوبين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى في الذى يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدا يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان في مسئلة الانائين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز يوضحه ان في مسئلة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضئ بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزيه وذلك لانه ليس للستر او للثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذى هو حجة ومثال ذلك ان المسافر اذا كان معه اما آن في احدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدرى عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحرى

اصابة الطاهر مأمول ايضا * وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لولم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في ايهما شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لاغير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري و وجوب التيمم في مسئلة الانائين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله يتحري و يتوضأ بما يقع تحريه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر قطعا و لم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولانه متى صلى بتوضؤ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقة من وجه و متى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على اصله فكان الاول اولى * وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة * وقوله انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجه دون وجه فصار الحرف ان الخصم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثمه خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحري فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا في اشارات الاسرار لابي الفضل * وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة النجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهران يجب التحري بالاتفاق لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه مأمولة * ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وان لم يرق اجزأه ايضا لانه عدم آلة الوصول الى الماء الطاهر * وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخلط الماءين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالانائين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضئ به مع التيمم احتياطا * ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما يتيقن بنجاسته ومنجسا اعضاءه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يطهر

لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال

(بالمسح)

وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لما قلنا ان الصواب واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به فى المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصلح التحرى دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا فى المبسوط قوله (وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسئلة الثوبين اى وكما ان صاحب الثوبين يعمل بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان يختار اى جهة شاء من غير تحر * لما قلنا يعنى فى تعارض القياسين ان الصواب فى الحقيقة واحد منهما اى من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا فى حق العمل به فكذا الصواب فى جهات الكعبة واحد فى الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا فى انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * اولما قلنا فى موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب فى مسئلة القبلة فى الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب التحرى لما مر فى مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحر وجبت عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله (واذا عمل بذلك) يعنى اذا ثبت له الخيار فى تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يجز نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا * حتى لم يجز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهاد * بمثله اى باجتهاد مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اى القياس الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ فى الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم فى مسئلة اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحرى بدليل فوقه بان تيقن بانه كان مخطئا للقبلة فى تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك فى ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك فى انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم افتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى * ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض * ولم يؤثر ذلك فى ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد فى زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفى عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ماذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والافلا اى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذى عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوزنا له العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول قوله (وكذلك في سائر المجتهدات) اى كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الرأى في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبدل الرأى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كما في النسخ الحقيقى * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الرأى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذى نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع انفسخ مثلا فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة * ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج ثلاثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله (واما الذى لا يحتمله) اى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر * او تقديرا اى صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه تثبت طهارته تقديرا * او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربعه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجزه ماصلى في الثانى مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثانى * وهذا وصف اى تنجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحوله لان الشرع لا يرد بتغيير الحقايق فلو قلنا بصحة التحرى ثانيا كان تحويلا * فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثانى *

وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذى لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ماصلى في الثانى الآن يتيقن بطهارته لان التحرى الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثانى وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة
هى جهة الكعبة الاترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى
مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك
الثوب الاترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز
فى حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة فى الثوب الذى فيه نجاسة كثيرة
لا تجوز فى حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة فى ذلك الثوب
والنجاسة فى الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمى واجب مالم يظهر خلافه * وعلى هذا
قال محمد رحمه الله فى المبسوط لو لم يعلم ان فى احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه فى احدهما الظهر
وفى الآخر العصر وفى الاول المغرب وفى الآخر العشاء ثم نظر فاذا فى احدهما قذر ولا يدرى
انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه
لما صلى الظهر فى احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب
وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها فى الثوب الاول فهى جائزة وما اداها فى الثوب
الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم
ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله (ومثال القسم الثانى) وهو تقرير
الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة فى
اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت فى سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس
بقى مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر فى الكتاب * ثم قيل فى بيان التعارض ان الاخبار
تعارضت فى اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابى اوفى رضى الله عنه روى ان النبى
صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبى صلى الله
عليه وسلم اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سؤره
لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا
فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن
عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس
بالتوضؤ به * والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع
بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتى بيانه
ان شاء الله عزوجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير
الاصول على ما ذكر فى الكتاب هذا هو المذكور فى عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر فى
الاسرار فى مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا فى حكم لحمه ولحمه مشكل وليس
بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما فى حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق
الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثانى من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلايل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض

على الاخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغي ان يحكم بنجاسته سؤره ايضا * الاترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قال له * كل من سمين مالك * وذلك محمول على اكل الثمن على ماعرف * او على حال الضرورة على ماروى في بعض الروايات انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم انه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا في الحمير فقال * كلوا من سمين مالكم * واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحجتين او اتحاد المحل * وكذلك ادعاؤهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة الاكل او بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف فانى يكون هذا نصب الحكم ابتداء الاترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا * فالاحسن في بيان التعارض ماذكره شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ماكان على ماكان فلا يتنجس به ماكان طاهرا ولا يطهر به ماكان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا كالحرمة لحمه كسؤر الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ماكان ثابتا والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقي مشكلا فلا يطهر ماكان نجسا ولا ينجس ماكان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فانه لايصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقى الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيئان الطهارة فى الماء والنجاسة فى اللعاب فبقى مشكلا * فان قيل لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولايزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لامعنى للطهورية فى عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لايكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعنى به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما فى مسئلة الانائين التى مر تقريرها * قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك فى زوال هذا الوصف فلايسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا * فاما فى مسئلة الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف * ولايقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما فى تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لايتنجس به فلايكون فى ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لايجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به * وقوله فقلنا ان سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك فى طهوريته لا فى طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله * ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلايزول هذا الوصف بالشك وكان السؤر طاهرا غير طهور * وهو منصوص فى غير موضع اى كونه طاهرا منصوص فى مواضع كثيرة فقد ذكر فى كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لايؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلى فيه اجزته الصلوة وان فحش * وعن ابى يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحش * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول مايؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك فى طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا مالم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لاينجس الثوب والعضو به لان اليقين لايزول بالشك لا لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظى لان من قال الشك فى طهوريته لا فى طهارته اراد ان الطاهر لاينجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس فى طهارته شك اصلا لان الشك فى طهوريته انما نشأ من الشك فى طهارته لتعارض الادلة فى طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) اى كسؤر الحمار عرقه فى كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

فقلنا ان سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه فى غير موضع وكذلك عرقه

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة فى عرقه ظاهرة لمن يركبه* وذكر فى شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله وفى لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابى حنيفة رحمه الله ثلاث روايات فى رواية قدره بالدرهم وفى رواية قدره بالكثير الفاحش وهى رواية الامالى وفى رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد * وذكر شمس الائمة الحلوانى رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع فى الماء القليل يفسد وهكذا روى عن ابى يوسف رحمه الله وذكر القدورى رحمه الله ان عرق الحمار طاهر فى الروايات المشهورة كذا فى المحيط قوله (وابن الاتان) اى هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفى ظاهر الرواية هو نجس كذا فى المحيط * وذكر الامام التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير وعن البزدوى انه يعتبر فيه الكثير الفاحش *وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام* وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا* ذكر فى المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك فى الحقيقة اوانه شرع مشكلا حقيقة بل سمى مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط *لا انه يعنى به الجهل اى لا ان يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب فى الخنثى) اى ومثل الجواب الذى ذكرنا فى سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب فى الخنثى المشكل ايضا وهو الشخص الذى له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احد الجانبين على الاخر اعنى الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط فى موضعه فيجعل بمنزلة الذكور فى بعض الاحكام وبمنزلة الاناث فى البعض على ما يدل عليه الحال فى كل حكم فيقال اكبر النصيبين فى الميراث اعنى نصيبى الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء فى الصلوة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى امة تختنه من ماله او مال بيت المال على ما عرف فى كتاب الخنثى * والالف فيه للتأنيث كما فى حبلى والبشرى وكان ينبغى ان يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور فى كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث فى ذاته فلم يلحقوا علامات التأنيث فى وصفه وضميره تغليبا للذكورة * وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر * شعر * لعمرك ما الخناث بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله (وكذلك جوابهم) اى جواب علمائنا فى المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فيجعل حيا فى ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا فى مال غيره حتى لا يرث

وكذلك الجواب فى الخنثى المشكل وكذلك جوابهم فى المفقود ومثال ما قلنا فى الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق فى محل مبهم يوجب الاختيار لان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فاذا طلق عينا ثم نسى لم يجز الخيار بالجهل واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان تبنى عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما من قبل نفس الحجة فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين

عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله (ومثال ماقلنا) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين مالا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ماذا اوقع الطلاق او العتاق فى محل مبهم بان قال لامرأتيه احديكما طالق او قال لامتيه احديكما حرة وماذا اوقع الطلاق او العتاق فى محل عين ثم نسيه بان قال لاحدى امرأتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسى المطلقة والمعتقة فان فى المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما فى القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع فبمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار فى اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار فى التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا * وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف أى بعد ما اوقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقى شئ آخر يحتمل التصرف اى الايجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل * او معناه بعد ما اوقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل فى المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محلا لتصرفه * فصلح الملك اى بقاء الملك فى المحل دليلا لولاية الاختيار * وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة فى حق العمل ثبت فيهما التخيير * وفى المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل فى احديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت فى حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذى عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا * ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كما فى تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن جهة الى ماليس بحجة قوله (واذا عرفت ركن المعارضة) يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب ان تبنى عليه اى على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه يعدمه من الاصل بان يقول لانسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة فى الحجتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذكر من بيان حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى * ليس كمثله شئ * محكم فى نفى المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل * الرحمن على العرش استوى * لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى فى الحجتين * ولو استدل مستدل فى حل البيع فى صورة من الصور بعموم قوله تعالى * واحل الله البيع * لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز اسمه * وحرم الربوا * لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا فى بعض الشروح * ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله * تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن * لا يعارضه قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * ومثل قوله عليه السلام * البينة على المدعى واليمين على من انكر * لا يعارضه لاخبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة فى الحجتين قوله (واما الحكم) فكذا انما يطلب المخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى يثبته احد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة لا تحصى واما الحكم فان الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل فى هذا اللغو لان المؤاخذة المثبتة مطلقة وهى فى دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على البعض ومثاله كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفى احدهما غير ما يثبته الآخر لا يثبت التدافع لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض * مثل قوله تعالى فى سورة البقرة * لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * فانه يوجب المؤاخذة فى كل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة فى الغموس * وقوله جل جلاله فى سورة المائدة * لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان * يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة فى الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والآية سيقت لبيان المؤاخذة فى المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا فى حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست فى الغموس فائدة اليمين المشروعة ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك فى الغموس اصلا فكانت لغوا اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة فى عموم قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم * وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل فى هذا اللغو اى اللغو المذكور فى المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالحلف واذا كان كذلك تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر فى حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية تنفيها عنها * فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهى المذكورة فى قوله تعالى * ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة فى الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصى استدراجا والمؤاخذات المعجلة فى الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر عنها كالها الصلاحنا فلا تتمحض مؤاخذة لحق الله تعالى وانما تتمحض فى الآخرة فثبت ان المطلق من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة فى الآخرة * والمؤاخذة المنفية وهى المذكورة فى سورة المائدة فى قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها نفى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا بدليل قوله تعالى * ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * فيكون الحكم الذى اثبته احد النصين غير الحكم الذى ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفى والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعى رحمه الله نفى التعارض بطريق آخر فحمل المؤاخذة المذكورة فى الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة فى الاية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد المذكور فى الآية الثانية على كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمت واعتقدت كذا اى قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبى بان نكتم الهوى * فصاح ونادى انى غير فاعل * وقوله تعالى * بما كسبت قلوبكم * مفسر لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة فى العقد لا فى اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال * ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * وقال تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم * ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اي يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا او حمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقداً لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشيء لانها لا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا * يوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القرأة بالتخفيف على ما يوافق القرأة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذة بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليمكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذة يتصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الى آخره قوله (واما الحال) اي دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يطهرن * بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضي ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقرائة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اي بان تحمل كل واحدة من القرائتين على حال فتحمل القرائة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع بيقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى الاذى بقوله عز اسمه *قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض* فبعد الانقطاع على اكثر مدة الحيض لايجوز تراخى الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد فى الحيض * او يؤدى الى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان فى هذه الحالة لايثبت الانقطاع بيقين لتوهم ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلابد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او مايقوم مقامه *وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبى ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها مادون العشرة لايحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناهما على ماذكرنا من الحالين انقطع التعارض *فان قيل قوله تعالى* فاذا تطهرن* فى القراءة يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف فاذا طهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين اى حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال * قلنا لمابينا ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة لايجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى *تطهرن* فى قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اى ظهر وكما يقال فى صفات الله عز وجل تكبر وتعظيم ولا يراد به صنعة تكون باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان اى صرن اهلا للصلوة كذا فى عين المعانى يلزم مماذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين *فان قيل التطهر حقيقة فى الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان المعنيين اريدا من قوله تعالى* فاذا تطهرن* اذ هو ثابت فى كل قراءة وارادة المعنيين المختلفين من لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لاغير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لاغير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين *لانا نقول جميع القراآت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع فى كل قراءة * قلنا لايلزم الجمع لان ارادة الانقطاع فى حال اختيار التخفيف وفى هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال فى حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر فى هذه الحالة والحالتان لاتجتمعان اذ لايقرأ بهما فى حالة واحدة فلايلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير قوله تعالى* من بعد غلبهم* فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قراءة غلبت على المجهول اى غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد قرئ ومعناه الاغتسال وهما معنيان متضاد ان ظاهرا الاترى ان الحيض لايجوز ان يمتد الى الاغتسال مع امتداده الى انقطاع الدم لان امتداد الشئ الى غاية واقتصاره دونها معاضدان لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل الانقطاع على العشرة فهو الانقطاع التام الذى لاتردد فيه ولا يستقيم التراخى الى الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير ويحمل الاغتسال على مادون مدة الانقطاع والتناهى لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم به التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعدان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر فى شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة لان الغالب فى النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الاترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى صفة النساء *هن ناقصات العقل والدين* ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن فى الشهر ستا اوسبعا و وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان فى جملتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو الغالب فى جملتين والخطاب ينصرف الى ماهو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهى عن قربانهن اذا كانت آيامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القرائة بالتشديد فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيمادون العشرة لايثبت الا بالاغتسال اومايقوم مقامه لماذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ فى القرائة بالتخفيف فاذا تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال قوله (وكذلك قوله تعالى) اى وكما ان القرائتين فى الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القرائتان فى قوله تعالى* وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان اذالخفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لاغير كما هو مذهب الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ماذكر فى الكتاب * وقوله وصح ذلك جواب عمايقال لايستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على الرجل على قرائة الخفض لاعلى الخف اذلم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم * فقال قد صح ذلك اى حمل قرائة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها وفى بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفى ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لاوهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس ففى اضافته الى الرجل وارادة الخف ازالة ذلك الوهم * وماذكر الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور فى المبسوط والهداية وعامة الكتب فانه لوكان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل * وماقيل يحتمل انه كان مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقى اصل المسح لايخلوا عن ضعف لان النسخ انما يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله مافلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار اوقال مثل فلق الصبح ولوكان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارض فصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة غسل القدم واما صريح اختلاف الزمان فبان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عند هؤلاء القراءة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشاكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقميصا * وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما امساس العضو بالماء والمتوضئ لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت وقال تعالى *فطفق مسحا بالسوق والاعناق* اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازالة للغبار عنها لكرامتها عليه* ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله *وامسحوا *فلا يجوز ان يراد به الغسل * لانا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشاف قوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطا*وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى *واولات الاحمال اجلهن* عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما يبطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والآخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة* والوجه الآخر وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام *ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال* وقوله عليه السلام *دع ما يريبك الى ما لا يريبك* ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه * ولما روي عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها

وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين واما الذي يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان الحاظر يجعل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ولو كان الحاظر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

(يحرم)

يحرم عليه وطئ جمعهن بالاتفاق ترجيحا للحرمة * وماذكر فى الكتاب من كون المحرم ناسخا * لانا نعلم انهما وجدا فى زمانين اذلو كانا فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال * او معناه ان الحاضر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل قوله (وهذا) اى جعل الحاظر ناسخا للمبيح * بناء على كذا اختلف العلماء فى الاشياء التى تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ماشاء من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله فى الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى ؛ وهو قول ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغى ان يتوقف ولا يتداول شيئا فان تناول شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادى وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثوابا ولا عقابا * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر فى شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له فى معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق واغنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف فى ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا اباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء فى اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول لهذا فى اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلايق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقى على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهملا فى زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قد اتى بالامر والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير * اى وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا فى زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا فى الاشياء بالشرايع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة فى زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة فى شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لا انها اصل على الاطلاق * وفى الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعد ما وجدوا لم يتركوا سدى فى زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده ما ذكر فى شرح التأويلات فى هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ فى شاهق جبل ولم يبلغه دليل السمع او فى زمان الفترة * وذكر عبد القاهر البغدادى وهذا اى الوقف مذهب ابى الحسين الاشعرى وضرار وبشر المريسى وبه قال اكثر اصحاب الشافعى مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا فى هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر فى اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او فى حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله * خلق لكم ما فى الارض جميعا * والانفس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن عايشة رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام * اتطعمين ما لا تأكلين * فدل انه كرهه حرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به فى شاة الانصارى بقوله * اطعموها الاسارى * وما روى عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ما هذا * فقلنا ضباب اصبناها فقال * ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب فى الارض وانا اخشى ان يكون هذه فاكفئوها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبى صلى الله

وذلك ما روى عن النبى عليه السلام انه حرم الضب وروى انه اباحه وحرم لحوم الحمر الاهلية وروى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال* لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه * وماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآكلين ابو بكر رضى الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فنحن رجحنا المحرم على المبيح وجعلنا دليل الاباحة على ماكان قبل التحريم * وحرم لحوم الحمر الاهلية وروى انه اباحها كما بينا في مسئلة السور فعملنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيح * وكذلك الضبع اى وكالضب اوالحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تعارضا * فالمبيح حديث جابر بن عبدالله رضى الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيدهو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشئ سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم * والمحرم حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتدأ * وما يجرى مجرى ذلك اى مجرى ماذكرنا من الظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله (واختلف مشايخنا) الى اخره الدليل المثبت هو الذى يثبت امرا عارضا والنافي هو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب * فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابى الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر * وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لاشئ عليه يترجح المثبت * ولان المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس اولى من التأكيد * وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان مايستدل به على صدق الراوى في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر * وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اى في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي * وحاصل ماذكر ههنا من المسائل التى اختلف عملهم فيها خمس مسائل احديها مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا * وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو ايسرت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفو لها بعد العتق * ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ماعرف في مسئلة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها * والاصل فيه حديث بريرة رضى الله عنها فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضى الله عنها ان

وكذلك الضبع وما يجرى مجرى ذلك انا نجعل الحاظر ناسخا و اختلف مشايخنا فيما اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف مبق على الامر الاول فقال الكرخي المثبت اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها حر وهذا مثبت وروى انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبق على الامر الاول واصحابنا اخذوا بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى انه تزوجها وهو محرم

العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضي الله عنها على زوجها بنكاح جديد وروى انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمة والاخر بحله او طهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله اولا يعرف بدليله او يشتبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات

زوجها كان حرا حين عتقت فالاول ناف لانه مبقٍ على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطئ حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطئ او قاصرا كاللمس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم كشراء الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اي خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي * وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب * وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفري سرف على رأس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف * ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله واتفقت الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا * والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا تقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي * والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلي والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت * والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف

وذلك مثل ماقال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح

ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى انه قال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان قال الشاهد ان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت الحرمة وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت الشهادة على محض النفى لان هذا نفى طريق العلم به ظاهر وذلك ان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا اولم يزد لان مالا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة واذا وضح طريق العلم وظهر صار مثل الاثبات واماما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعى الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه على مايجرح عدالته وقل مايوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات اولا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشتبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفى الذى هو مثل الاثبات مثل ماقال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله اوقلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ماقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة * بخلاف مالو قالت انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث بانت منه امرأته لان مافى ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ماتكلم به فان مافى الضمير دون ماتكلم به والشئ لا ينسخه الا ماهو مثله اوفوقه * فان شهد الشهود للمرأة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافى بين اقوالهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام * وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود * وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفى لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان مايكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم ومالم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما * وذكر في شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مماهو اثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لا نعلم له وارثا غيره * يوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان مايدعى من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لوقال الشهود لا ندرى قال ذلك اولم يقل الا انا لم نسمع منه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة في ضمير لا في كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالقاضى لم يسمع ايضا * وكذلك في الطلاق اى ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المرأة الاستثناء فالقول قوله * فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله * وان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان يظهر منه مايكون دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير الكبير لشمس الائمة رحمه الله * الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم مايقول قوله (واما مالا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر المخبر في مقابلة الاثبات لانه خبر لا عن دليل

ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل فى الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ماليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت فى التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذى يعرف بدليله لان قيام الاحترام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات فى المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ماهو من اسباب الترجيح فى الرواة دون مايسقط به التعارض فى نفس الحجة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضى الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لايعدله فى الضبط والاتقان

موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع والمخبر فى هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفى فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعى الى التزكية فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه اى من الشاهد على ما يجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد فى جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والقلة قوله وقلما توقف عبارة عن العدم بطريق المجاز اى لاتوقف * وماذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح اما ان يعين السبب او لا فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفيه بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجارح رأيته قد قتل فلانا المسلم بغير حق فى وقت كذا ويقول المعدل قد رأيته حيا بعد ذلك او يقول الجارح رأيته شرب الخمر طوعا يوما الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحباله فى جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا ففيهنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر ببعض اسباب الترجيح وفى غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ومانفاها يقينا فوجب تقديمه * وينبغى ان يكون مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفى عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله (دون مايسقط به التعارض فى نفس الحجة) وهو كون احدهما نفيا والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما نفى والآخر اثبات والنفى مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفى ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يجعل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذى لايعادله فى شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ماروى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابى رباح ومجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث فى سفره ذلك يعنى فى عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش فى اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ماعليكم لو تركتمونى فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه * قالوا لاحاجة لنا فى طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابا رافع مولاه على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهرى ومايدرى يزيد ابن الاصم اعرابى بوال على عقبيه اتجعله

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهرى * قال ابو جعفر رحمه الله فى شرح الاثار والذين رووا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء تحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السختيانى وعبد الله بن ابى نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضى الله عنها ما يوافق رواية ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابى الضحى عن مسروق رحمهم الله فكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم فى الضبط والثبت والفقه والامانة * وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولى فلا والعباس ولى من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضى الله عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان ينكحها قوله (وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال) اى خبر النافى فى هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبد وانه عليه السلام رد زينب بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لابتنائه على دليل موجب للعلم * مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اى انها كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر العبودية فى حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة رضى الله عنها وهى كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى لزيادة تيقن فى المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان التيقن فيما قلنا اكثر لابتنائه على الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا جعلناه حرا فى حال وعبدا فى حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم تنتف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال انى خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفى التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم * وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومسئلة الماء اى النفى فى مسئلة

وحديث بريرة وزينب من القسم الذى لا يعرف الابناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء لمن استقصى المعرفة فى العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام واللحم والشراب ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس مايعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار فى اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان فى الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لماذكر فى الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد فى الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعى وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبدالله الجرجانى من اصحابنا وابو الحسن الكرخى فى رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لاتوجد فى الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة فى احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى فى الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولايخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهى الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لماذكرنا يؤيده ان فى باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك فى الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضى الله عنهم الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك فى ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأى فلا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما فى الشهادة فانها لاتترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين ومافوقهما فى ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان فى معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالمخبر لايخبر عن معاينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول المخبر ههنا يخبر عن معاينة ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان فى معنى الشهادة فينبغى ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ماذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره فى السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل مااتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ماانفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ماقالا فان كثرة العدد لاتكون دليل قوة الحجة قال تعالى * ولكن اكثرهم لايعلمون * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * وقال * مايعلمهم الاقليل * وقليل ماهم * ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد فى باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ارأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله فى مسائل الماء والطعام والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد بذلك لمزية فى الصدق الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحدو الآخر بطرق اكان يرجح ماوصل اليه بطرق اذاكان راوى الاصل واحدا فهذا لايقول به احد * وذكر فى الميزان لايترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذى رواته اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لايرتفع الرواة قوله (وكذلك لايجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة فى خبر الاثنين فى باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك فى باب الاخبار * فقال وكما لايصح ماذكرتم لانه خلاف السلف لايصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت فى باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين ولم يجب الترجيح بهما فى رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم * قال شمس الائمة رحمه الله ولايؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الاترى ان التعارض فى رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود فى القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما فى الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة مالايثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة فى الاموال ليعلم انه لايؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله (ولكنهم لايسلمون هذا الا فى الافراد) يعنى انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لايجب فى الافراد حتى لايترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لايسلمون عدم الترجيح بهما فى العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدين والمرأتين فيترجح كما فى الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة * كما فى مسئلة الماء يعنى اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رأيه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة يصير الى الترجيح باكبر الرأى * وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين فى الحكم ولاتتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين نص عليه فى المبسوط * واذا ثبت ترجيح خبر الحرين فى مسئلة الماء يثبت فى الاخبار ايضا * ثم انهم لما لم يسلموا ذلك فى العدد لايتم الالزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم ليتم الالزام * فقال الا ان هذا اى ماذكروا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو فى شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية فى الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لايجب الترجيح بالذكورة والحرية فى باب رواية الاخبار ولكنهم لايسلمون هذا الا فى الافراد فاما فى العدد فان خبر الحرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما فى مسئلة الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف

الثقة * فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسئلة الماء فلظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما فى احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى فى وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (وهذه الحجج بجملتها) اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتمل البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذى نشرع فيه

وهذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان فى كلام العرف عبارة عن الاظهار وقد يستعمل فى الظهور وقال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل وقد يستعمل هذا مجاوزا وغير مجاوز والمراد به فى اهذا الباب عندنا لاظهار دن الظهور

البيان لغة الاظهار والتوضيح * قال الله تعالى * علمه البيان * اى الكلام الذى يبين به ما فى قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله فى التيسير ويدخل فى البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذى ذكرت من سنتى فى الماضين ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرأنه ثم ان علينا بيانه * اى اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه * قرؤا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اى اظهار معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قرائته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحى حتى تقرأه * والمراد بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشئ والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه * وقد يستعمل هذا اى لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اى متعديا كما بينا وغير متعد كما سنبينه * وكما ان البيان مصدر الثلاثى المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذى هو مصدر الثلاثى لازم والذى هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم فى المثل قد بين الصبح لذى عينين اى بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل فى الظهور ليبنى عليه قوله ؛ والمراد به اى بالبيان ؛ فى هذا الباب اى فيما نحن بصدده من تقسيم البيان * او فى هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذى حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لى بيانا اى ظهر واتضح وبان الهلال اى ظهر وانكشف * ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا فى التنزيل الذى هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا ؛ وقول النبى صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهرى والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام * ان من البيان لسحرا * واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى * ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

بان كثيرا من الاحكام لايجب على من لايتامل فى النصوص ولايجب الايمان على من لايتأمل
فى الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له
ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قدكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالبيان
للناس قال الله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * وقد علمنا انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه فاقر
ومن لم يقع له العلم فاصر ولوكان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لماكان هو متمما للبيان
فى حق الناس كلهم قوله (عليه السلام ان من البيان لسحرا) عن ابن عمر رضى الله عنهما
قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
* ان من البيان لسحرا * وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحر ان بالسحر يستمال القلوب
فكذا بالبيان الفصيح يستمال القلوب وكان فى السحر اراءة ماليس بحق فى لباس الحق فكذا
فى الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذى ليس بمتين فى لباس المعنى الذى هو متين * والاوجه
ان يقال السحر فى زعمهم هو الاتيان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع
مساواتهم من اتى به فى اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ فى الحسن والملاحة
غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوى الكل فى اسباب التكلم والات
النطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع فى الكلام والتكليف لتحسينه ليروق
قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر فى كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف
عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق *
وقيل معناه ان من البيان مايكتسب به صاحبه من الاثم مايكتسب الساحر بسحره * وقيل
معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله * وان من الشعر
لحكمة * على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا فى شرح السنة * وذكر فى بعض الاصوليين
* ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل
الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم
يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعانى الثلاثة * فمن نظر الى اطلاقه على
الاعلام الذى هو فعل المبين كابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى قال هو اخراج الشئ من
حيز الاشكال الى التجلى * واعترض عليه بانه غير جامع لان مايدل على الحكم ابتداء من غير سابقة
اجمال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم
يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما
عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى بجعله بمعنى الظهور كابى بكر الدقاق
وابى عبدالله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد
* ومن نظر الى اطلاقه على مايحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التى تبين به

ومنه قول النبى عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهى خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال

الاحكام* قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه له ولكنه لم يتبين * وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد * قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيها لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندى رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمى القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل * واشار شمس الائمة رحمه الله فى فصل بيان التغيير فى اثناء الكلام فى حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واليه اشار الشيخ ايضا فى الباب الذى يلى هذا الباب فهذا حاصل ماقيل فى تعريف البيان فعليك باعتبار ماصح عندك من هذه التعريفات قوله (بيان تقرير) اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى * واضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى * واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة * فهى خمسة اقسام * اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ماذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فامافى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل * وقوله كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى * ان الله عليم حكيم * ان الله بكل شيء عليم فانه لايحتمل المجاز والخصوص * كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك مثل قول الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل

ومثله ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال لعبد انت حر وقال عنيت به العتق عن الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم يلحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص *ومثله اى مثل ماذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تعالى* ولا طائر يطير بجناحيه *وهو نظير الحقيقة التى تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال البريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال ايضا فلان يطير بهمته وكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز *وذكر في الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط في جميع الارضين السبع ومامن طائر قط في جو السماء من جميع مايطير بجناحيه الاامم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لمالها وماعليها مهيمن على احوالها لايشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لاقضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجبه العتق عن الرق في الشرع * ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل *ويستعمل في الخلوص يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حر اى خالص لارمل فيه * ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اى كريم والحرة الكريمة وناقة حرة اى كريمة * وسحابة حرة اى كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها قوله (واما بيان التفسير) بيان التفسير هو بيان مافيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى* اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة *فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان *وقوله تعالى *والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فانه مجمل في حق مقدار مايجب به القطع وفي حق المحل فانه لايعلم انه يجب من الابط اى من المرفق او من الزند *ونحو ذلك مثل آية الربوا *ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم *هاتوا ربع عشر اموالكم *وبالكتاب امر بكتابته لعمرو بن حزم وغير ذلك * والنصاب في السرقة بقوله عليه السلام *لاقطع فيمادون ثمن المجن *او لاقطع في اقل من عشرة دراهم * ومحل القطع بقطعه يد سارق وذا صفوان من الزند *والربوا بقوله عليه السلام *الحنطة بالحنطة مثل بمثل * الحديث وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

فان البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعانى فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام وكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البينونة والحرمة * وكذا اذا قال لفلان على درهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربه فى اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيرا له قوله (ويصح هذا) اى بيان التفسير موصولا ومفصولا * لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال * واما تأخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائى وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحاق المروزى وابى بكر الصيرفى والقاضى ابى حامد ذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله ذهبوا اليه وكان الشيخ يردهذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان ما فيه خفاء متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقر ان لفلان عليه شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقبل قوله فى قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب * واحتج من ابى جواز تأخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس فى الوسع * ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد * لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصلى فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان فى الحال لحسن خطاب العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان فى الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفا فانه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب * ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربى بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما فى الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شئ عليه اونهيه عن شئ وفى الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعانى * لانهم قالوا المعتبر فى حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينبغى ان يجوز خطاب العربى بالزنجية لان العربى اذا عرف حكمة الزنجى المخاطب علم انه اراد بخطابه له شيأ ما اما الامر او النهى او غيرهما وقد اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا ان الفرق باطل * وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيره لان تأخيره لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فى الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمخل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن اداؤها فى الحال * وتمسك من جوز تأخيره بقوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه * وعد البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعانى والاحكام وهى للتراخى باجماع اهل

ويصح هذا موصولا ومفصولا هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان فى الكنايات كلها مقبولا وان فصل قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخى وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد به على انتظار البيان الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد به صحيح فى الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخى

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان مايحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير فى قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لايحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل * قلنا قوله تعالى *فاذا قرأناه فاتبع قرآنه* امر للنبى عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لايكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى *فاذا قرأناه* هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لايكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشئ سابقا على نفسه * وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد فى الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاترى ان الابتلاء بالمتشابه الذى آيسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذى ينتظر بيانه كان اولى بالصحة * وليس فيه تكليف ماليس فى الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان * وليس هو كخطاب العربى بالزنجية ايضا لانه لايفيد اصلا فانه لايعرف انه امر اونهى اوخبر فاما العربى المخاطب بالمجمل او المشترك فيتمكن من معرفة مايفيده الخطاب فى الجملة فانه يعلم انه امر اونهى اوخبر ويعرف بمجموع ماوضع له اسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفترقان * وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا فى كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره لى اليك حاجة مهمة ولايكون غرضه فى الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت فى اللغة افهام مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة * وايضا قد يحسن من الملك ان يقول بعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة بتفصيل ماتعمله * ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا آمرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما ابينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح فى الشرع اطلاق اللفظ المجمل او المشترك من غير بيان فى الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقية وصيرورة المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك قوله (واختلفوا فى تخصيص العام) لاخلاف ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذى لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا * وذكر فى المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف فى كل ظاهر استعمل فى خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لايكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم فى البعض مقتصرا على الحال * وفائدته ان العام لايصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا فى خصوص العموم فقال اصحابنا لايقع الخصوص متراخيا وقال الشافعى رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثانى يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثانى واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص فى ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذى لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذى مر وليس هذا باختلاف فى حكم البيان بل ما كان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخى

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيتساويا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو بمعنى او لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر وفي التغيير لا ينقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرف يمين على ما عرف * وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو تقرير * ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا وثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والحجة بطريق

الابتداء لمن ابى جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا فى الحال بالاجماع والمخاطب به لايخلو اما ان يقصد افهامنا فى الحال او لايقصد ذلك والثانى فاسد لانه اذا لم يقصد انتقض كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام فى الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا فى الحال لكان اغرآء بان يعتقد انه قصد افهامنا فى الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقد وا فيه انه قد عنى به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذ الفائدة فى الخطاب ليست الا افهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا فى الحال * واذا اراد افهامنا فى الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس فى وسعنا وهو باطل فاذا لابد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغرآء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لا ظاهر له ليؤدى تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى * اقتلوا المشركين * اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ فى ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم فى القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدى الى القول بجواز الكذب فى الحجج الشرعية وذلك باطل ، وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية فى الحكم النازل فاما فى حيوة النبى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأبيد فى ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحى كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأبيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى ، وتمسك من جوز تأخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ فى الكتاب وهو ان الله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه فى باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق فى ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما نبين فى بابه ان شاء الله تعالى واحتج بقوله فى قصة نوح عليه السلام

معنى المذكور صح متراخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم فى السؤال صار سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثانى وهو المذكور فى عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه *انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لا ذلول* ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا باموز متجددة اذ لو كان تكليفهم باموز متجددة غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا باجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمأمور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا *وانا ان شاء الله لمهتدون* اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بدآء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لا فى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم * ادع لنا ربك يبين لنا ما هى* يبين لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص * واما ما روى من الخبر فمن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البدآء فى حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما بينا فى تخصيص العام فى الجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة وكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخير البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا * ومنها قوله تعالى *فاسلك فيها* اى ادخل فى السفينة يقال سلكه فيه

اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لا اهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابنى من اهلى لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سايغ فى معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحى كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

سلكا فسلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى * واثنين تأكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكرا وانثى لئلا ينطقع تناسلها بالغرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك * ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابنى من اهلى وان وعدك الحق * اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * فدل ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما انا لا نسلم لحوق التخصيص المتراخى به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعدا هلاكه فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امرأته واعلة وابنه كنعان وكانا كافرين * والثانى ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة فى الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة فى الدين لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا فى وعد النجاة وتأخير بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد * باهلاك الكفار كان منهيا عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون * فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا الى ماذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله * رب ان ابنى من اهلى * فاجاب بما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون * فاجاب بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بدله من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واولئك لم يدخلوا فى هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال لو لم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبعرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئته * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت فى قوله تعالى * وما خلق الذكر والانثى * ولا انتم عابدون ما اعبد * وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل فى الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد فى البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم *وعلمهم بان الكلام لايتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى *واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه* ثم بين الله تعالى تعنتهم فى معارضتهم بقوله عزوجل* ان الذين سبقت لهم منا الحسنى *الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه فى حق من لا يتعنت * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه فى محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة الى قوله * ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب *لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه *ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية *وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام *ان فيها لوطا* ثم خص منه لوط واهله بعد ما قال ابراهيم عليه السلام *ان فيها لوطا* بقولهم *لننجينه واهله* فدل على جواز انفصال المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لاتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا العام فانه تعالى *قال ان اهلها كانوا ظالمين* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح * وقد صرح فى عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى *قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا *وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب كما فى الوجه الاول * وقوله انا لمنجوهم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما فى هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال فى غير هذه الآية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته

(الا امرأته)

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان علي عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما فاما في الآية فقد اختلف الحكمان لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غيران) جواب عما يقال لوكان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كما في تخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكما في تخصيص اولي العلم بالذكر في قوله عز وجل * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقد يعم الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به * وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسل * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علاوا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبريء والظالم منهم لننجينه واهله ؛ وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا ؛ وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شيء * الى قوله * ولذي القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوي القربى عاما يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد النبي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الا لعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمن وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما و ذلك مثل قوله رب ارني كيف تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال *انهم لم يزالوا معي هكذا، وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام فبين ان المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى القرابة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادى على مايعرف في موضعه ان شاء الله عزوجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة وتأخير بيان المجمل جائز *وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قربى النصرة وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هي موضوعة لا غير ثم اشار في آخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة يعني ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بني آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شئ بل هو بيان المراد بالعام الذى تعذر العمل بعمومه وهو في حكم المجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان النصوص المذكورة في الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه» امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على مالا يمكن العمل به من الالفاظ لانه تكليف ماليس في الوسع فيحمل على مايمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواريث عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام «لا يتوارث اهل ملتين شتى» وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى «من بعد وصية يوصى بها او دين» ثم خص مازاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا *وكذلك النبي صلى الله وسلم نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق ببيان متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآءة على ماقيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من معانيه فعلينا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع مافي القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل وكان الحديث بيانا له ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة واجماله ان القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة والله اعلم بالصواب

مالايتناهى وانما المراد بعض ما فى القرآن وهو المجمل الذى يكون بيانه تفسيراله ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة * وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان فى معنى المتواتر اوالمشهور فيجوز النسخ المعنوى به * وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغيير ﴾

(باب بيان التغيير)

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء

اى البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اى بيان التغيير موصولا اى ينحصر الجواز فى الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابى حنيفة والشافعى ومالك والاوزاعى وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ماهو فى حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا * وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالقعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه فى القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت * اى استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبى صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا فى الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الآخر اذ لا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت الذى هو خير منها لان تعين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل علي على ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث * ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف * وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية * وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افحم ابو حنيفة رحمه الله ابا جعفر الدوانيق حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين بايعوك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك اوحين ما بدا لهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت ورده بجميل * قال الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذكر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى منه قوله (وانما سميناه) اي هذا النوع من البيان بيان التغيير ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اي وجود اثر كل واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل تقر فيه * فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوابا اذا ولكنه اي التعليق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم اشار الى اثر كل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة العتق نزل به منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا من الشيء الواحد يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمي بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان * ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه فى الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلايكون بيانا له * ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى يحتمل كونه غير موجب حكمه فى الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات الصبى * سمى اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم يحتمل لايكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق بالشرط الاستثناء فى استماله على وصفى البيان والتغيير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائتين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لايحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه لايجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لايجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لايصلح طريقا للمجاز * ولاصورة الا من حيث الجزء والكل وهو لايصلح طريقا له ايضا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء اللالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لاتصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لايحتمل غيره * الاترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل فى المحل غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان نسخا للحكم فى بعض الالف كما فى التعليق فثبت ان فى كل واحد منهما معنى التغيير * لكنه اى الاستثناء اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعضه * منع بعض التكلم اى منع التكلم ان يكون ايجابا فى البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا * وكان اى الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمى بيان تغيير كالتعليق بالشرط * وذكر فى التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر فى بعض الشروح انه سمى بيانا لانه يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لايوافق ماذكره الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لايحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان على الف درهم فالالف اسم علم لذلك العدد لايحتمل غيره واذا قال الا خمسمائة كان تغيير البعضه الاترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان رفع بعد الوجود فكان بيانا فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح فى بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ فى بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا فى الجملة بان وجد من الصبى او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لا تغيير امحضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء فى قوله لفلان على الف درهم الا مائة يبطل الكلام فى حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصيره يمينا الا ان فى الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق يبطل اصله فانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر فى عشر مائتين وانت طالق ظاهر فى كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بين تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط * والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء فى التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده فى بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض فى الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له فى ثانى الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب فى الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة فى ثانى الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله ويبقى الثانى وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فلذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى ؛ واذا بدلنا آية مكان آية ؛ وانهما ليسا من النسخ فى شئ اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما ؛ وفى التحقيق هذا الاختلاف فى العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه فى الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائى او اعتقت الا سالما جميع عبدى او قال الا زينب جميع نسائى طوالق او الا سالما جميع عبيدى احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذى دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا فى بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثانى وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا عايشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اى من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيتكلم اولا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقيق معناه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بينهما فهو ما لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشئ لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شئ لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر ما لسجود الا ابليس او في المستثنى كما في قولك له على مائة الا دينارا اي الا مقدار مائة دينار * او بتأويل الا بجعله بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير * ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شئ بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجئ زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والآخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شئ من شئ بالا واخواتها *

واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

و فى المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا * وذكر الغزالى رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه * والثانى ان يكون المستثنى داخلا فى الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الا زيدا وزيد منهم ورأيت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته * والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا وفى استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بلا خلاف وانما الخلاف فى الاستثناء المساوى والاكثر نحو قوله على عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما * وذهبت الحنابلة والقاضى ابو بكر الباقلانى الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع فى الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستهجن قول القائل رأيت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون * فدل على الجواز * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح * ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الا تسع سدس ربع درهم فانه مع كونه فى غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءها * وعند الشافعى رحمه الله موجبه امتناع الحكم فى المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف فى التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا فى التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا فى التعليق على ماسبق

(فى المحل)

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عنده كأنه قال الا مائة فانها ليست علي فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة * وكأن الغزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه مادخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فامارفع ماسبق دخوله في الكلام فمحال * قال فان قيل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين تناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ماهو جزء منه واتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشكلة لان في قول الرجل جاني القوم الازيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج مابعد الا مما قبلها واجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربي له عندي دينار الا ثمنا ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرجه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجئ اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجئ فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي الى ان لايكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكالين ان يقول لايحكم بالنسبة الابعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الازيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الازيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع النحويين وتوفية بانك مانسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ماذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ماذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى: الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عزوجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص قوله (وكذلك) اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء * فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما * او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام

* الاان يعفون *فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض فى الطلاق قبل الدخول فى جميع المطلقات بقوله *وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم *فيدخل فى عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه* الاان يعفون *اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به فى حق الكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التى لايصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقى الصدر فيما لايعارضه فيه على ماكان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التى يصح العفو منها * وقوله تعالى *الاان تعفو المطلقات عن ازواجهن *فلايطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة مارأنى وما استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا * *او يعفو الذى بيده عقدة النكاح *اى الولى الذى يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعى * او الزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام فى النكاح بدل الاضافة اى نكاحه اى او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلايليق بالمروة استرداد شئ من مهرها يعنى الواجب شرعا هو النصف الاان تسقط هى الكل او يعطى هو الكل فايجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها* وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الاهكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل فى كلام العاقل ان لايكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة فى عين المستثنى والامكان ههنا فى ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى قول الرجل لفلان على الف الا كر حنطة انه ينصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغى ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لاكر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ماقلنا *هذا بيان المسائل التى يظهر اثر الخلاف فيها على ماذكر فى كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر* فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا ادا لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط* او بناء على ان قوله تعالى *واولئك هم الفاسقون *فى معنى التعليل لعدم القبول اى ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم فى الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لايثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقى يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى الاان يعفون او يعفو الذى بيده هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو فى حق من يصح منه العفو فبقى فيما لامعارضة فيه وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبا انه يسقط من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن فى القيمة واحتج فى المسئلة بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول

ايضا لان قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام * لما تناول القليل و الكثير ثم استثنى المساوى من الجميع بقى تكلما بالباقى و هو القليل و الكثير الذى ليس بمساو لبدله و صار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام و لا الكثير بما ليس بمساو له * و كذا صحة الاستثناء فى قوله على الف الا ثوبا ليست مبنية على الاستثناء معارضة ايضا بل هى مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة و الاستثناء المنقطع مجاز فمهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل فى الكلام هو الحقيقة و معلوم انه لا بد فى الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة و يتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا و اذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة * و يؤيده ما ذكر فى الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا و عند الشافعى رحمه الله بطريق المعارضة و لا نص فيه عن الشافعى و لكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل و لكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به و قالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا و المعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام و هو غير استخراج بعض الكلام و التكلم * قال و انما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترا أى انه من باب المعارضة و ليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفى و من النفى اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الراء بالفتح اى يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * و قد نص عليه فى بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * و فى موضع * الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لننجينه و اهله الا امرأته كانت من الغابرين * و لهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا و الاستثناء الثانى من النفى فكان اثباتا * و اما الثانى و هو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة و هى كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع و هى مشتملة على النفى و الاثبات فقوله لا اله نفى للالوهية عن غير الله و قوله الا الله اثبات الالوهية لله عز و جل و بهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة و التوحيد و على ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم لجميع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات و انما تكلم بالنفى على الاطلاق اى بنفى الالوهية عن غير الله لا باثبات الالوهية له عز و جل و ذلك لا يكون توحيدا * و لا يعنى به نفى ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن الٰها و لا يكون و الله تعالى اٰله ازلا و ابدا و انما يعنى بالنفى التبرئ عن غير الله و بالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق فى هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفى و من النفى اثبات و هذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه و اما الثانى فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله و هى كلمة وضعت للتوحيد و معناه النفى و الاثبات فلو كان تكلما بالباقى لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناها الا الله فانه اله و كذلك لا عالم الا زيد فانه عالم و اما الثالث فانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام و اذا بقى التكلم صيغة بقى بحكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيد اى ومثل التقدير المذكور فى كلمة التوحيد التقدير فى قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير فى العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقى لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفى العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما فى المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفى او على العكس فيتدافع الحكم فى قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلى كذا فى الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به * اومعناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولاختص بالايجاب كدليل الخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى * وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالماضى بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته فى قوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة* ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب فى احد الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه * وقوله فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته على ما نبين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه

لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج و تكلم بالباقى بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفى اثبات و من الاثبات نفى * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقى وانه اثبات و نفى وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه اى بحقيقته و اثبات و نفى باشارته لان الاثبات والنفى غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا و يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام و هذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت و التخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احد وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض و لم يستو البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة و تصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى * الاترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ بجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الا سالما و بزيعا و فرقدا وليس له عبد سواهم اوقال نسائى طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار شبهة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثانى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الا مائة لا تفيد شيئا بدونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الا مائة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتيهما فى القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمل وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا لابطال مذهب الخصم

(معارضا)

والثالث لتصحيح ماقلنا وبيان ذلك ان وجود التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاد له بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع

معارضا ينبغي ان لايكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال لمالم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لايجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لايجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اى لمالم يجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اى ماذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لالاثبات المدعى قوله (والثالث) اى الوجه الثالث من المعقول لتصحيح ماقلنا اى لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا * وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقد الحكم سائغ اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض * وقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله (مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل مالا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ماليس من محتملات اللفظ به وذلك لايجوز فانه اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعقدا لحكمه في صدر الكلام ثم لايبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لايصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لايحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لايقع على غيره بطريق الحقيقة ولايحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا وانه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لاينعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بايهما اولى فنقول ماقلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وماقاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لايحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لايحتمل

بالمعارض بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشان في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لايبقى من الحكم الا بعضه وذلك لايصلح حكما لكل التكلم بصدره الاترى ان الالف اسم علم له لايقع على غيره ولايحتمله لايجوز ان يسمى التسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان ينتهى بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لاغير فلذلك بطل ان يكون معارضا

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيما سوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو بمعنى او ولان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعدما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر وفى التغيير لا ينقلب كذلك ففى الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقى لا غير وفى التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرف يمين على ما عرف * وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا وثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والحجة بطريق

(الابتداء)

الابتداء لمن ابى جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا فى الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا فى الحال او لا يقصد ذلك والثانى فاسد لانه اذا لم يقصد انتقض كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام فى الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا فى الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا فى الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقد وافيه انه قد عنى به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذ الفائدة فى الخطاب ليست الا الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا فى الحال * واذا اراد افهامنا فى الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس فى وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لا ظاهر له ليؤدى تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى * اقتلوا المشركين * اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ فى ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم فى القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدى الى القول بجواز الكذب فى الحجج الشرعية وذلك باطل ، وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية فى الحكم النازل فاما فى حيوة النبى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأبيد فى ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحى كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأبيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى ، وتمسك من جوز تأخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ فى الكتاب وهو ان الله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه فى باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق فى ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما نبين فى بابه ان شاء الله تعالى واحتج بقوله فى قصة نوح عليه السلام

معنى المذلك صح متراخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لوعمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم فى السؤال صار سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثانى وهو المذكور فى عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه * انها بقرة لافارض ولابكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لاذلول * ولوكانت نكرة لماسألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا باموز متجددة اذ لوكان تكليفهم باموز متجددة غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة اخرا دون ماذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا باجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمأمور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الاترى انهم لوذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لوكان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * وانا ان شاء الله لمهتدون * اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ماهى * يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لايكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ماروى من الخبر فمن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لوعمدوا الى ادنى اى بقرة لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد مالاسبيل لنا الى معرفته كما بينا فى تخصيص العام فى الجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة وكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخير البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها * اى ادخل فى السفينة يقال سلكه فيه

اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ماسبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لااهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابنى من اهلى لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سايغ فى معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحى كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

سلكا فسلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى * واثنين تأكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكرا وانثى لئلا ينطقع تناسلها بالغرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك * ووجه التمسك ان الاهل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابنى من اهلى وان وعدك الحق * اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * فدل ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما انا لانسلم لحوق التخصيص المتراخى به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعداهلاكه فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امرأته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين * والثانى ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة فى الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة فى الدين لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا فى وعد النجاة وتأخير بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد * باهلاك الكفار كان منهيا عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون * فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا الى ماذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله * رب ان ابنى من اهلى * فاجاب بما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم السماء ادارمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبدالله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون * فاجاب بانا لانسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واولئك لم يدخلوا فى هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال لو لم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبعرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئته * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت فى قوله تعالى * وما خلق الذكر والانثى * ولا انتم عابدون ما اعبد * وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل فى الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم ماروى انه عليه السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين راد فى البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة و المسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى * واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه * ثم بين الله تعالى تعنتهم فى معارضتهم بقوله عزوجل * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه فى حق من لا يتعنت * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه فى محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة الى قوله * ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية * وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطا * ثم خص منه لوط واهله بعد ما قال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * بقولهم * لننجينه واهله * فدل على جواز انفصال المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لاتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح * وقد صرح فى عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا * وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب كما فى الوجه الاول * وقوله انا لمنجوهم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما فى هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال فى غير هذه الآية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان علي عشرة دراهم الاثلاثة الادرهما فاما في الاية فقد اختلف الحكمان لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامرأته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غيران) جواب عما يقال اوكان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان اقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كما في تخصيص جبرائيل و ميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى * من كان عدوا لله و ملائكته * الآية وكما في تخصيص اولي العلم بالذكر في قوله عز وجل * يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت و قد يعم الكل على ماقال تعالى * واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع ولكن زني ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به * وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسل * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علاوا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرئ والظالم منهم لننجينه واهله * وقوله اوخوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غيران ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط اوخوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله * ولذي القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوي القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان و جبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد النبي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الا لعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمن وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لاننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك

غيران ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة اوخوفا من ان يكون العذاب عاما و ذلك مثل قوله رب ارني كيف تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء فى النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال *انهم لم يزالوا معى هكذا، وشبك بين اصابعه وفى رواية انهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا اسلام فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى القرابة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادى على مايعرف فى موضعه ان شاء الله عزوجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة وتأخير بيان المجمل جائز *وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قربى النصرة وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هى موضوعة لا غير ثم اشار فى آخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان المراد بالعام الذى تعذر العمل بعمومه وهو فى حكم المجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان النصوص المذكورة فى الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه، امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على مالا يمكن العمل به من الالفاظ لانه تكليف ماليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام *لا يتوارث اهل ملتين شتى * وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى *من بعد وصية يوصى بها او دين* ثم خص مازاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا *وكذلك النبى صلى الله وسلم نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق ببيان متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآءة على ماقيل اى اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من معانيه فعلينا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع مافى القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل وكان الحديث بيانا له ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة واجماله ان القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة والله اعلم بالصواب

مالا يتناهى واما المراد بعض ما فى القرأن وهو المجمل الذى يكون بيانه تفسيراله ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله فامافيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة * وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان فى معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوى به * وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغيير ﴾

(باب بيان التغيير)

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء

اى البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اى بيان التغيير موصولا اى ينحصر الجواز فى الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابى حنيفة والشافعى ومالك والاوزاعى وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ماهو فى حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا * وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالقعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه فى القرأن خاصة * تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غداً اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت * اى استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبى صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا فى الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذلك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت الذى هو خير منها لان تعين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على على ابن عباس رضى الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث * ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف * وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية * وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذى لب * وبمسئلة افحم ابو حنيفة رحمه الله اباجعفر الدوانقى حين عاتبه على مخالفة جده فى هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله فى بيعتك فان الذين بايعوك على الخلافة لو استثنوا بعدما خرجوا من عندك او حين ما بدا لهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت ورده بجميل * قال الغزالى رحمه الله نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم منه شئ فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء النبى صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذكر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى بلغتنا وهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم فى وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التى تشعر بمستثنى منه قوله (وانما سميناه) اى هذا النوع من البيان بيان التغيير ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اى وجود اثر كل واحد من المعنيين * نزل به اى نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شئ محسوس فى محل تقر فيه * فاذا حال الشرط بينه اى بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اى المتعلق بيان مع ذلك اى مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اى وجود الشئ والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم اشار الى اثر كل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة العتق نزل به منزلة وضع الشئ فى محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا لان الشئ الواحد يكون مستقرا فى محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمى هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمى بيان تغيير

وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان على الف درهم فالالف اسم علم لذلك العدد لايحتمل غيره واذا قال الاخمسمائة كان تعبير البعضه الاترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لوصح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لاان رفع بعد الوجود فكان بيانا فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان * ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلايكون بيانا له * ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي * سمى اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم يحتمل لايكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفى البيان والتغيير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لايحتمل غيره * اوهو بمنزلة العلم من حيث انه لايجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لايجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولابطريق المجاز لانسداد بابه اذلا مساواة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لايصلح طريقا للمجاز * ولاصورة الامن حيث الجزء والكل وهو لايصلح طريقا له ايضا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كمايصلح جزء الالف يصلح جزء اللالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لاتصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لايحتمل غيره * الاترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لوصح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلوصح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلوصح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير * لكنه اى الاستثناء اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم ان يكون ايجابا في البعض لاان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا * وكان اى الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمى بيان تغيير كالتعليق بالشرط * وذكر في التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وماذكر في بعض الشروح انه سمى بيانا لانه يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لايوافق ماذكره الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لايحتمل غيره الابتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان الحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ماشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا و بالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لا تغييرا محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط * والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى ، واذا بدلنا آية مكان آية ، وانهما ليسا من النسخ في شئ اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما ، وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الا سالما جميع عبدي او قال الا زينب جميع نسائي طوالق او الا سالما جميع عبدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم فى الاستثناء عن النفى حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدى او ماطلقت الا عايشة احدا من نسائى يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه فى النفى جائز وكان المستثنى فى هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل قوله (واختلفوا فى كيفية عمل كل واحد منهما) اى من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام فى التعليق وهذا بيان الاستثناء فيتكلم اولا فى تعريفه وشروطه ثم فى تقديره وتحقيق معناه * والكلام فى تعريفه يتوقف على مقدمة وهى ان الاستثناء فى المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما فى المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظى كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشئ لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شئ لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغى ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار فى المستثنى منه كما فى قوله تعالى ؛ فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او فى المستثنى كما فى قولك له على مائة الا دينارا اى الا مقدار مائة دينار * او بتأويل الا بجعله بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه فى المقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا فى المتصل اذ الجملة الاولى فى المنقطع باقية على حالها لم تتغير * ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوى كما قالوا لانه يؤدى الى جواز استثناء كل شئ بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك فى الاشياء بمعنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ، ولا على الاشتراك اللفظى مع امكان حمله على المجاز فى المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوى هو مادل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الا التى هى صفة وهى التى كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اى لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءنى القوم ولم يجئ زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا فى حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والآخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود فى الآخر يستحيل جمعهما فى حد واحد * وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل فى المنقطع هو مادل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفى المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب فى المتصل هو لفظ اخرج به شئ من شئ بالا واخواتها *

واختلفوا فى كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقى بعده وقال الشافعى رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

وفى المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الغزالى رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ارزيدا فان العرب لايسميه استثناء وان افادما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لايستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه * والثانى ان يكون المستثنى داخلا فى الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا او زيد منهم ورأيت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولايكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لالصحته * والشرط الثالث ان لايكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الاثلث مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لايجوز لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا وفى استثناء الكل لايتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بلاخلاف وانما الخلاف فى الاستثناء المساوى والاكثر نحو قوله على عشرة الاخمسة او الاستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما * وذهبت الحنابلة والقاضى ابوبكر الباقلانى الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع فى الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستهجن قول القائل رأيت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى * ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عزوجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولاتجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لايؤمنون * فدل على الجواز * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لافرق بينهما فى ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح * ولئن سلمنا فالاستقباح لايمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه فى غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءها * وعند الشافعى رحمه الله موجبه امتناع الحكم فى المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف فى التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا فى التعليق بالشرط فان التعليق عنده لايخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا فى التعليق على ماسبق

(فى المحل)

فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار عنده كأنه قال الامائة فانها ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة * وكان الغزالى مال الى هذا القول فانه ذكر فى المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقى لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع فى الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله فى الكلام فمحال * قال فان قيل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه واتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقى ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا * وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعنى معقوليته مشكلة لان فى قول الرجل جاءنى القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل فى القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة فى الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم مقطوع به فى تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربى له عندى دينار الا ثمنا ونصف ثمن ان بحسب المذكور بعد الا ثم يخرجه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقى * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجئ اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجئ فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء فى كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذى يجمع رفع الاشكالين ان يقول لا يحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات فى كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذى اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع النحويين وتوفية بانك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر فى الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعنى دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين فى المسائل التى تتعلق بالاستثناء * قال القاضى الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * او دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعى واصحابه جوابهم فى المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعى نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعى رحمه الله جعل قوله تعالى : الا الذين تابوا ، معارضا لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا افلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغى ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعى رحمه الله حتى يجرى فيه التوارث والعفو عنده فيشترط فى سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص قوله (وكذلك) اى كما جعل الاستثناء معارضا فى هذه الآية جعله معارضا فى هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء * فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما * او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة فى القليل والكثير اعنى ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة فى الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة فى المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا فى صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر فى المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ فى غير المكيل فيثبت الجواز فى بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص فى العام لعدم استقلاله بنفسه فى افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فى العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل الخصوص فبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشئ وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى قوله تعالى

وكذلك قال فى قول النبى عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما فى القليل والكثير لان الاستثناء عارضه فى المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص فى العام

* الا ان يعفون *فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض فى الطلاق قبل الدخول فى جميع المطلقات بقوله *وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم *فيدخل فى عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه* الا ان يعفون *اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به فى حق الكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التى لا يصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقى الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التى يصح العفو منها * وقوله تعالى *الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن *فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأنى وما استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا * *او يعفو الذى بيده عقدة النكاح *اى الولى الذى يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعى * او الزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام فى النكاح بدل الاضافة اى نكاحه اى او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها او احسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلا يليق بالمروة استرداد شئ من مهرها يعنى الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هى الكل او يعطى هو الكل فايجاب النصف انصاف الشريعة وتركها او بذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها* وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الا ثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل فى كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة فى عين المستثنى والامكان ههنا فى ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لا لعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى قول الرجل لفلان على الف الا كر حنطة انه ينصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغى ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا *هذا بيان المسائل التى يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر فى كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا ما لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط *او بناء على ان قوله تعالى *واولئك هم الفاسقون *فى معنى التعليل لعدم القبول اى ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم فى الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقى يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذى بيده هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو فى حق من يصح منه العفو فبقى فيما لا معارضة فيه وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن فى القيمة واحتج فى المسئلة بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناها الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد فانه عالم واما الثالث فانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل

ايضا لان قوله عليه السلام *لا تبيعوا الطعام بالطعام* لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقي تكلما بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له* وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الا ثوبا ليست مبنية على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز فمهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة* ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم * قال وانما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترا أى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الراء بالفتح اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى *فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين* وفي موضع *الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لننجينه واهله الا امرأته كانت من الغابرين * ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم لجميع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله لا باثبات الالوهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن الها ولا يكون والله تعالى اله ازلا وابدا وانما يعني بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيد اى ومثل التقدير المذكور فى كلمة التوحيد التقدير فى قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير فى العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقى لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفى العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما فى المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفى او على العكس فيتدافع الحكم فى قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلى كذا فى الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن ابن نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى * وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم الماتى بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته فى قوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة* ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب فى احد الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه * وقوله فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته على ما نبين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه

لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل
اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج و تكلم بالباقى بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من
النفى اثبات و من الاثبات نفى * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقى
وانه اثبات و نفى وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه
اى بحقيقته واثبات و نفى باشارته لان الاثبات والنفى غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان
حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * ومعنى الاستخراج
انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا و يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام و هذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما
يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص
ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت و التخصيص تعرض
للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احد وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق
المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض
والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم
بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء
بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى
احرار الا سالما و بزيعا و فرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائى طوالق الا زينب وعمرة
وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة
لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق
المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه
انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى
جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد
تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثانى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل
بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح
دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة
الغاية لافتقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الا امانة لا تفيد شيئا بدونه *
واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الا امانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان
كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتيهما فى
القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض
المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض
الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمل وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا لابطال مذهب الخصم

بالمعارض بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشان في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان ينتهى بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا

معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اي لما لم يجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اي ماذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله (والثالث) اي الوجه الثالث من المعقول لتصحيح ماقلنا اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا * وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقدا الحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض * وقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله (مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ماليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه اي مع حكمه * او منعقدا لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بايهما اولى فنقول ماقلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وماقاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان علي تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحد اقرينة المجاز لكن ماذكرناه اولا اولى لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء الاعلام على مامر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما * او اسم جنس كالرجل ونحوه * فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله فيجعل تكلما بالباقي تقريب يعني واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي * فكان اى التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة يطول مرة وهي ماذا قرن بالكلام الاستثناء و يقصر اخرى يعني صار للعدد الذي هو تسع مائتين مثلا عبارتان طويلة وهي الف الامائة وقصيرة وهي تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثبتا باشارته ان الاول اى موجب الكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاء في القوم الازيدا كان الصدر اثباتا للمجيء على وجه العموم فبقوله الازيدا انتهى ذلك الاثبات اذلولاه لكان مجاوزا الى زيد كما ان بالغاية ينتهي اصل الكلام * وكذا لو قال ماجاءني الازيد كان الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم فبقوله الازيد ينتهي ذلك النفي اذلولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية * فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي او للاثبات قصدا * وهذا اى كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام اى فكان الاستثناء في دلالته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال مجاز الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الاعشرة لم تجب العشرة كما لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الاول مجازا وهذا حقيقة فقوله (ولذلك اختير في التوحيد) كذا اى ولكون موجب

فيجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل الايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الاترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهي الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصداً وهذا لا فكان اشارة ولذلك اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم

صدر الكلام ثابتاً قصداً وكون الاستثناء نفياً واثباتاً اشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله * ليكون الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية له في فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصداً * لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على مامر بيانه في باب بيان حسن المأمور به * فاختير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة * فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضاً بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصداً فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضاً * قلنا انما اختير النفي قصداً انكاراً لدعوى الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصداً رداً لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله بقوله * ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * فيكتفي بالاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفياً لمطلق الالوهية لكن لو جعل نفياً للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعاً بمنزلة قوله تعالى اخباراً * فانهم عدو لي الا رب العالمين * فيكون الاثبات قصداً ايضاً * فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي لوصف العلم عاماً وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتاً الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصوداً واثبات العلم له اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالماً فكان نفي العلم هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفى العلم عن غيره قصداً واثبت العلم له اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك * قلنا الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق اى لا تخرجي خروجاً الا خروجاً ملصقاً باذني فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لا خرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى الحظر لا محالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان آذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة قوله (والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل * وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا * ومجاز وهو

والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فالا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتداء مجازاً

المنفصل ويسمى منقطعا * فجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لاتعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة * وقوله مجاز انصب على التميز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لاينقاد له لان جعل مسندا الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تميزا من الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لابطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لاالى كونه استثناء والمراد هو الباقى دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا * وعبارة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة مايباوماهو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله *تعالى قال افرأيتم ماكنتم تعبدون انتم وا ،ؤكم الاقدمون فانهم عدولى الارب العالمين* اى كل ماعبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم *الارب العالمين فانى اعبده واعظمه كذا فى التيسير * وذكر فى المطلع اى ماعبادة من عبد هذه الاصنام الاعبادة اعدآءله لانهم تعودون على عائدتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى *سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا* ولان المغرى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدولى ولم يقل لكم فرضا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما نصحنا ابراهيم الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له مالا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل* والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحد الكثير* الارب العالمين استثناء مقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عزوجل فقال ان جميع من عبدتم عدولى الارب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الاالله عزوجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله (وكذلك لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما) اى ومثل قوله تعالى *فانهم عدولى الارب العالمين* قوله عزوجل *لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما الاقيلا سلاما سلاما* فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو *واللغو مايلغى من الكلام اى يسقط *والتأثيم مايؤثم فيه اى لايسمعون فى الجنة مايلغى من الكلام ولامايؤثم فيه من الهذيان والتفسيق* الاقيلا اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما هما بدلان من قيلا بدليل قوله لايسمعون فيها لغوا الاسلاما* او مفعول بهما لقيلا بمعنى الاان يقولوا سلاما سلاما * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاما بعد سلام * اويسلمهم الملائكة سلاما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الاية ان كان تسليم بعضهم على بعض اوتسليم الملائكة عليهم لغوا فلايسمعون لغوا الاذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولاعيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم عدولى الارب العالمين اى لكن رب العالمين وكذلك لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما الاقيلا سلاما سلاما

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اولان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا مافيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشاف والمطلع قوله (وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع) ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابوزيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاء في القوم الازيدا لم يدخل زيد في حكم المجئ اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اى لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شئ مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشئ مع ماينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكالنساء المفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان يتوبوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اى حين يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شئ وفي الاستثناء الحقيقي لابد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابوزيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانها تقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اى اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اى حال المشافهة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة * ثم على التقديرين لاتعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ماسبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ماقبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ماثبت

وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان معناه الا ان يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له برد الشهادة * قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض الاحوال اى واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا بحال ماقبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم قوله (وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون) اى ومثل قوله تعالى الا الذين تابوا قوله عز اسمه * الا ان يعفون * فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى هو حالهن من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقى نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضى الامام رحمه الله هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو بتصرف طارئ فكان الاستثناء منقطعا الا انه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى * الا ان يعفون * قوله عليه السلام * الا سواء بسواء * في انه استثناء حال ايضا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشترى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام * كيلا بكيل * وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى * والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او الحفنتين * فان قيل * لا نسلم ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا للقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الا سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عاما فى الاحوال وذلك لا يصلح الا فى المقدر

فبقى القليل داخلا فى عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلما
انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال فى صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة
على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لاتبيعوا الطعام بالطعام
فى جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى حالة المساواة فيبقى
القليل داخلا فى الصدر * قلنا * حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على
المنقطع الذى هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا
قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذى ذكرتم فلم يقم
عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه * الاترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز
بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولاوجه لصحته الا الاضمار اى
الامقدار مالية كذا فثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع * وقولهم
هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام فى هذه الحالة لا استثناء عين
* وقولهم لانسلم انحصار الاحوال فى الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها فى الثلاث لانه
عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع اوالشراء
يراد به الحنطة ودقيقها * ويؤيده ماروى فى رواية اخرى لاتبيعوا البر بالبر الاسواء بسواء
* ولهذا قالوا اذا حلف لايشترى طعاما انه لايحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث
بشراء الحنطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه
* وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الحنطة ودقيقها ويسمى مايباع فيه غير الحنطة سوق
الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لامن فقه الشريعة ثم البيع لايجرى باسم الطعام
اوالحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولايبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال
متقوم فعرفنا ان المراد منه ماصار متقوما ولايعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
الكيل بمقتضى النص ويصير كأنه قيل لاتبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء
بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال
لايستقيم الا فى المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج فى المستثنى منه
مايناسب المستثنى بوصف خاص لابوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد يدرج
فى الكلام انسان لاحيوان ولاشئ فهنا انما يدرج مايناسب المساواة فى الكيل وهو المفاضلة
والمجازفة لاالقلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة * وذكر شمس الائمة
رحمه الله فى اصول الفقه ان قوله عليه السلام *لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء* استثناء
لبعض الاحوال اى لاتبيعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى فى الكيل فيكون توقيتا للنهى
بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقتة فى المحل دون المطلقة وانما
يتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فى المحل الذى لايقبل المساواة
لوثبت انما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لايثبت حكم الربوا

لايصح فيجعل نفيا مبتدأ ونفيه لايؤثر فى الالف واما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد فى المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء فى المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا معنى لاصورة فاذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقى فى القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ماليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه والله اعلم

فى القليل و فى المطعوم الذى لايكون مكيلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره * استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الافيه بمعنى لكن لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان الالف لايتناول الثوب صورة وهو ظاهر * ولا معنى لان الثوب لايناسب الدراهم فى وصف خاص * فيجعل نفيا مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على *ونفيه اى نفى الثوب لايؤثر فى الالف اى فى وجوبه لعدم تعلقه به كما فى قولك جاءنى القوم الا حمارا لايؤثر الاستثناء فى القوم بوجه لعدم التعلق الا ترى انه لو صرح بالنفى بان قال لكن ليس له على ثوب لايمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذى لايدل على النفى اولى ان لايمنع لان الدلالة دون الصريح * واما اذا استثنى المقدر وهو الذى له مقدر فى العرف او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب *من خلاف جنسه اى من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اى هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله لايصح وهو القياس *والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا فى المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لاعدم صحة التلفظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا خلاف * لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لايصح فيجعل نفيا مبتدأ * وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا وبيانه ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولايتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف الجنس لايدخل تحت الصدر فلايتصور استخراجه وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء منقطعا بمعنى لكن اى لكن الدينار او كر الحنطة ليس على فلايؤثر نفيه فى الالف كما فى استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس * وقوله فلم ينقص من النقص الذى هو متعد لا من النقصان اى لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا * واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد فى المعنى باعتبار انها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا * وتجب ايضا فى الذمة بمقابلة ماهو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة * ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت فى الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلايمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة وتكلما بالباقى باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر من الالف * وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقى معنى لاصورة فان صورة لتكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة فى قوله على الف الامائة* واذا كان الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقى معنى لاصورة صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنوى ايضا * واذا صح استثناؤه بقى المعنى اى معنى صدر الكلام وهو قوله على الف فى القدر المستثنى

(وهو)

وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كأنه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الكر من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كما في الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان في الاستثناء الحقيقي وهو قوله على الف الامائة بقى التكلم بالالف في حق المائة المستثناة تسمية من حيث الصورة لا من حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى * بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ماليس بمقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما * لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم * فلا يصح استخراجه اى استخراج ماليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة ومعنى * واما ما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باعتبار معنى الوجود وذلك باطل هكذا هذا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الفرق في الاسرار بهذه العبارة وهي انه اذا قال لفلان على الف درهم الا درهما فعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمداينات جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعي فاما اذا قال الا ثوبا فان الثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها لا تجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل استخراجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقى ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل * وعند الشافعي رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المجمل وكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا قال هي زيوف * وقلنا قوله وديعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة لبيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعها عما اقر به قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الى الى آخره * وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق في القياس وان وصل لان قوله ولكني اوالا اني لم

وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم تصلح ان تكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فصح موصولا وكذلك رجل قال اسلمت الى عشرة دراهم في كذا لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني في هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد تحتمل العقد فصار النقل الى العقد بيانا مغيرا

لم اقبضها رجوع كما فى قوله دفعت الى الا انى لم اقبض فى قول ابى يوسف رحمه الله والرجوع لايصح موصولا و مفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعنى اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لايشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر فى المبسوط فى هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو اقرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا فى القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سواء * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله فى انكار القبض الموجب للضمان عليه * وفى الاستحسان لايقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضى تسليم المال اليه فان القرض لايكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل بآجل وكذا الاعطاء فعل لايتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة فى كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا لامفصولا * واذا قال دفعت الى عسرة دراهم او نقدتنى لكنى او الا انى لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعنى يصدق فيه واصلا لافاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله الا انى لم اقبض استثناء لبعض ماتكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لايصدق اصلا * لانهما اى النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس فى الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا انى لم اقبض او لكنى لم اقبض رجوعا لابيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اى استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصلح ان يستعار للعقد فكان قوله الا انى لم اقبض فيه بيانا لارجوعا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فى تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان على درهم ودرهم الا درهما * وكذلك نقدتنى عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتنى ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قذفتك الا انى لم اضف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ماتكلم به لان الباقى لايبقى قدما اياه لان الفعل المتعدى لايبقى بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لايهب له فوهب و لم يسلم حنث * وكذلك السلم * وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتنى لكنى لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لايصدق لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار للعقد

الايداع عقد استحفاظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بقبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله (واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع) احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال علي درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما بينا فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فنبين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا النقد بلدة اخرى سوى بلدتهما يكون زيف بلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا الا انه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل * الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيافة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجبه سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كما لو ادعى البايع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر تنويع وما للبيع موجب في نوع بعينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كما في ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم للخلل في النقد اينما كان * بخلاف قوله على كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي والتركي في العبيد لان الحنطة تخلق جيدة ورديئة ووسطا كما يخلق العبد ذميما وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار الآخر كالمجاز فصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع

مايخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها والمشتري كان رآها فوجد رديئة ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك بهذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا الازيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لاما هو فوقه فعلم ان الزيافة عيب فكان بمنزلة ما لو قال بعتك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر والمبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامائة كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فهما نظرا الى العرف فوجدا الزيافة كثيرة الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض عنه الا اذا صار مهجورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو وثمن البيع سواء والاستقراض متعامل بين الناس كالبيع وذلك في الجياد عادة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين الحلول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا * ودعوى الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البايع ببيع شئ على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان راجعا عما اقر به لا مبديا قوله (واذا قال لفلان على الف درهم) هذه المسئلة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما * وبيانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولكنه قد قبضها او كذبه في الجهة بان يقول ما بعتك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بهلاك الجارية باباق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البايع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه

واذا قال لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر فى انكار القبض * وان كذب المقرله المقر فى الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر فى قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال فى الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشترى جارية بالف فتابق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به قد يشترى جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن * فكان قوله غير انى لم اقبضها مغيرا للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبيانا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملى البيع لا من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا * ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض * لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آبقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا فى الاسرار * فالحاصل انهما جعلاه بيانا محضا اذا صدقه المقرله فى الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه فى الجهة كان بيانا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعى ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بيانا بمعنى التغيير كذا فى اشارات الاسرار * ولابى حنيفة رحمه الله ان هذا اى قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذى لا يعرف اثره اى لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو فى حكم المستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشترى ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه فى حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكانه اقر بالقبض ثم رجع عنه * يوضحه اقرانه بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا فى ذلك كذا فى المبسوط * وذكر القاضى الامام رحمه الله فى الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتأخر الا بعارض يعترض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا يرفع موجب العقد بعد ما لزمه موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل فى الثمن واذا لم يصدق وبقى مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا انى لم اقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه فى الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه فى الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيما اثبت البيع فيقبل قول المشترى انه لم يقبض وعلى المدعى البينة وان كذبه فيما صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل فى البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير انى لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا ولابى حنيفة رضى الله عنه ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه مابقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية * ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقة موجبه ضمان المغصوب فكان قوله الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان علي الف درهم وديعة مصدق اذا وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة تتناولهما جميعا بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فما الشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغير بدعوى العارض انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله (والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح) يعني لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل * فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شئ في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون متنفلا لا مفترضا لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصريح اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة اخرى بمطلق النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها وابطالها قوله (وعلى هذا الاصل) اي على الاستثناء بنيت مسئلة ايداع الصبي * وهو اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا اودع ما سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمهم الله * فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع * وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع * وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل * وذكر القاضي الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشي في شروح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي

(رحمهم الله)

والثابت بالدلالة مثله اذا ثبت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل قال ابو يوسف هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان الاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى

رحمهم الله فى المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن فى قولهم جميعا * وذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير ان الخلاف فى الصبي الذى يعقل فاما الذى لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعى رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء يبين ان مراد المتكلم ماوراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفى بعض النسخ كان مستثنيا اى كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفى ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب او ثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه يخرج ماوراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به الا الاستحفاظ ثم لم يتعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا وبعدما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد اصلا وكانه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه كان بعد ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما لو قرب الشحم الى الهرة وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه * لانا نقول الاختلاف فى صبي يعقل الحفظ لا فى صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولى صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اى ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعنى قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجرى فى الالفاظ لا فى الافعال ولا لفظ ههنا يستثنى منه شئ على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجرى فى الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس فى ذلك عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اى يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعنى لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة * فلا بد من تصحيحه شرعا لتعارضه اى من تصحيح قوله اودعتك هذا الشئ فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه فيصير ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح فى نفسه شرعا ولم يوجد فى حق الصبى لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك فى حق البالغ دون الصبى فيبقى التسليط مطلقا فى حق الصبى والدليل عليه ان الصبى لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها اودله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح فى حق البالغ دون الصبى * ويحتمل ان يكون الواو فى قوله وافعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعى فى الاستثناء الحقيقى فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله فى الاصل بانه صبى وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفى تفسير التسليط نوعان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم فى عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالآذن له بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدم الشعير بين يدى الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط فى الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده فى المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان ممكنا له من استهلاكه بالغا كان المودع او صبيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح فى حق البالغ باطل فى حق الصبى لانه التزام بالعقد والصبى ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين حسى والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن بيد حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل فى الملك ان لم يوجد فى اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التى كانت للمالك انتقلت اليه تمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الآدمى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الايداع من المالك تصرف فى ملكه والمملوك فى حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول الشافعى رحمه الله فى الاستثناء

وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك بالف هذا العبد الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه

يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفا فيبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبايع والمشترى فيصير بايعا من نفسه ومن المشترى والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد وفي الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى ان الثمن ينقسم عليهما الا ترى ان شراء مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذلك استعمال للصبي بالامر الا ترى انه لو كان عبدا صار عاصيا بالاستعمال بامره وهذا تسليط له بمنزلة قوله ابحت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اى نصف العبد بالالف * وانما دخل اى الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتدأ في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم وكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء اليه لا الى الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم * وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالحصة ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كما في مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على يخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسئلة التعليق بالشرط الا ترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والمسئلة على وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز * والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كما ذكرهها وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قائم مقام الموكل فيملك
ما كان الموكل مالكا له لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما
للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان
لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام
بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكله بالبيع على ان
لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشئ اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر
عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الا بنقض الوكالة اي لا يملك ابطال
اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها * وقال
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيده
مخاصمته فكان له ان لا يقبل * ولجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تتناول
الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي تيقن بانه مملوك
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك
لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما
نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة تصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعى محقا
وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة
التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق
تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فحينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع
وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء مفصلا كمن وكل
رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار * والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الا بنقض الوكالة وقال محمد رحمه الله استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف وانقلب المجاز هنا بدلالة الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان بيانا مغيرا فصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله اصلا لانه عمل بحقيقة اللغة فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار تبين ان مراده حقيقته اللغوية وهى الخصومة لا مطلق الجواب الذى هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا * والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل * وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغى ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد * ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه * وذكر فى المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناؤه الانكار كما صح استثناؤه الاقرار * والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضى الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة * والخامس ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله * ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد فى باب الوكالة بالصلح * وحكى عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخاصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر على فانى قد اجزت لك كذا فى المغنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سببه * بما لم يوضع له وهو السكوت * نوع منه ماهو فى حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق * وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اى بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما * ضرورة الدفع اى دفع الغرور * كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى * فان لم يكن له ولد وورثه ابواه * يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقى قوله (ونظير ذلك) اى مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

﴿ باب بيان الضرورة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ماهو فى حكم المنطوق ونوع منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما يثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قول الله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا القدر نصيبه بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم الله فى المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذهذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذى يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل * ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذهذا المال مضاربة على ان لى نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفى القياس لا يجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقى للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة فى الربح والاصل فى المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا فى حق الآخر ان له ما بقى كما بينا فى قوله تعالى * وورثه ابواه فلامه الثلث * فهما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما فى الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لى نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقى فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو فى حكم المنطوق قوله (وعلى هذا حكم المزارعة ايضا) يعنى اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان فى نصيبه، وان سمى نصيب صاحب البذر ولم يسم ما للآخر بان قال على ان لى ثلثى الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففى القياس لا يجوز لانهم ذكروا ما لا حاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشروط فبدونه لا يستحق شيئا * وفى الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقى للآخر فكان صاحب البذر قال على ان لى ثلثى الخارج ولك ثلثه كذا فى المبسوط قوله (واما النوع الثانى) وهو السكوت الذى يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير * يدل خبر مبتدأ محذوف اى هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح فى الشرع اذ لا يجوز من النبى صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله عز ذكره * يأمرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر * فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للباقى وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله على ان لفلان منه كذا واما النوع الثانى فمثل السكوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاداباحتها اولايكون كذلك* فان كان الاول كسكوته عندرؤيته كافرايمشي الى كنيسة عن الانكارفلايدل على جواز ذلك الفعل ولاعلى كون النهي منسوخابالاتفاق * وان كان الثاني فقداختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لايدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذمن الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما اوسكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لايفيدفلم يعاودواقره على ماكان عليه واذاكان كذلك لايصلح دليلا على الجواز والنسخ * وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لولم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لولم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام* الساكت عن الحق شيطان اخرس* وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غيرجائز بالاجماع الاعندمن يجوز تكليف المحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غيرمانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لايعود اليه ثانيا والاكان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ * وكذا اذابلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم لانهم غيرمتبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلايتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لايخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى مارجع اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لايطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذلابد في العطف من تقدير ماقدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لايستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ماهو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة* المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق * وولده هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبدالله بن قسيط قال ابقت امة فاتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت وابطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور

ثم قيل قبل انفجار الصبح لاتصوموا والثانی ان یرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان یسع الواجب کما اذا قیل لانسان اذبح ولدك فبادر الی اسبابه فقبل احضار الکل قیل له لاتذبحه اوشرع فی الصوم فی قوله صم غدا فقیل له قبل انقضاء الیوم لاتصم هکذا ذکر فی المیزان وعامة نسخ اصول الفقه * قال صاحب المیزان هذه مسئلة مشکلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنیت المسئلة علی ان حکم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل فی زمان لایتمکن فیه من الفعل تکلیف مالایطاق وکذا لو بنیت علی وجوب الاعتقاد لانه یقال یجب علیه اعتقاد فعل واجب او غیر واجب والاول باطل لان الفعل لایجب بالاجماع وایجاب اعتقاد مالیس بواجب واجبا محال من الشرع وکذا ایجاب اعتقاد فعل غیر واجب محال ایضا ولکن المسئلة مبنیة علی ان الامر صحیح وان لم یتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقیقة عند الله تعالی فان امر الله تعالی ازلی عندنا وتعلقه بالمأمور یقتضی ان یکون فیه فائدة فی الجملة فان الامر بما لایریده الله تعالی ووجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب فی الجملة فکذا اذا لم یرد به الوجوب ایضا لکن فیه نوع فائدة یصح الامر وههنا کذلك فان المأمور اذا کان لایعلم بحدوث النسخ ویبنی الامر علی ظاهر الامر فی حق وجوب العمل یعتقده ظاهرا ویعزم علی الاداء ویهیئ اسبابه ویظهر الطاعة من نفسه فیتحقق الابتلاء وان کان الله تعالی عالما بانه لایجب علیه الفعل وهذا فی الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحکم الله تعالی الثابت ظاهرا تعظیما للامر یظهر منه الطاعة وکان النسخ مفیدا فی حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لاغیر * اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ بذلك منه بفضل الله تعالی وکرمه وجعل قائما مقام حقیقة الفعل فی حق الثواب فیصیر کان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقدیرا هذا طریق تخریج هذه المسئلة قوله (قالوا) ای الخصوم انما یشترط التمکن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بکل امر ونهی نصا ای العمل هو المقصود بکل امر والمنع من العمل هو المقصود بکل نهی لان صیغة الامر والنهی بصریحهما تدلان علی وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما علی المصدر لاعلی العزم والقصد والمنع منه * فیقتضی کون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهی حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهی یعنی لما کان الفعل هو المأمور به والمنهی عنه اقتضی ذلك ان یکون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبیحا اذا ورد النهی عنه والنسخ قبل التمکن من الفعل یؤدی الی اجتماعهما فی شیئ واحد فی وقت واحد لانه اذا امر بشیئ فی وقت دل ذلك علی حسن ذلك الشیئ فی ذلك الوقت واذا نهی عن ذلك الشیئ فی ذلك الوقت دل علی قبحه فی ذلك الوقت لکون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهی وقد علمت ان اجتماعهما فی وقت واحد لشیئ واحد محال فکان القول بجواز النسخ الذی یؤدی الیه فاسدا وکان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذی هو علی صاحب الشرع محال * نبینه ان الشارع اذا امر فی صبیحة یوم باداء رکعتین عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بکل نهی وبکل امر نصا یقال افعلوا کذا اولا تفعلوا فیقتضی حسنه بالامر لامحالة وقبحه بالنهی واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنی البداء والغلط والحجة لنا ان النبی صلی الله علیه وسلم امر بخمسین صلوة لیلة المعراج ثم نسخ مازاد علی الخمس

(الشمس)

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائهما عند الغروب بطهارة كان الامر والنهى متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفى تناول النهى لما تناوله الامر على الحد الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور مالم يكن معلوماله حين امر به لعلمنا انه بالامر انما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة مصورة فيما اذا كان النهى تناول عين المأموربه والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء * والحجة لعامة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة فما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو فى حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كما رادوا غيره والدليل عليه انه لابد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على مازعمتم للامة لا للنبى عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم * ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلى الذى بينا * ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلى * ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو فى معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقدوا الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادى وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم * وهو ليس بمخالف للدليل العقلى على مانبينه * وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فى حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رحمه الله ظهر فى الانتهاء ان المبتلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد لانه صلى الله عليه وسلم اصل هذه الامة فصح النسخ بعد وجود عقده ولم يكن ثمه تمكن من الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد والاب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك ومازال يسأل ذلك ويجيبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيي فتبين ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدمر الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المعقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر * وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزأ من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لان الادنى يصلح مقصودا يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء * منفصلا عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء * والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشئ ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا * يوضحه انه لو قرن البيان صريحا بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

عنك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل فى وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة فى الحال هى القبول بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لايصير قربة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لاغير * وبيانه ان الفعل لايصير قربة اى سبب نيل الثواب الابعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام * من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة * الحديث والفعل فى احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذى هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التى هى من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذى هو عزيمة القلب لايحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولايكون ذلك بداء الاترى ان الواحد منا قد يأمر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولايجعل ذلك دليل البداء وان كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلان لايجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء فى حق من لايجوز عليه البداء اولى قوله (الاترى ان غير الحسن لايثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد يعنى لايثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلايتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح مايتصور من امثاله فى المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذلم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لاتتصور بدون عقد القلب على حقية المأمور به وكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازما لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لايكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود فى اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولايحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لايصح فعله فكان هو مقصوداً لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الاطلب الفعل لانها لاتكون

ولان الفعل لايصير قربة الابعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل فى احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون الفعل الاترى ان عين الحسن لايثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر يتردد بين الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لابعقد القلب * فان قيل * الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ وجب الفعل فى الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾

﴿باب تقسيم الناسخ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومنه قوله تعالى * ما ننسخ من آية * وقوله عز اسمه * فينسخ الله ما يلقى الشيطان * وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك * وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا * ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف فى الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظى * الحجج اربع وفى بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله (اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين) كانه اراد بقوله لما نبين ماذكر فى باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص فيه اذ التعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون لايكون ناسخا لشئ عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح من اصحاب الشافعى رحمهم الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لايجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس بكشير محال النص * وذكر فى بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم بالقياس الجلى دون الخفى قال الغزالى رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا * تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لايخلو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى * وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لاثبوت له فلا دفع ولا نسخ *واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال* وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى فى الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص *واختلفوا ايضا فى جواز كون القياس منسوخا * فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار فى قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود فى زمن النبى عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر فى الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثانى اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس فى المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد فى طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم فى كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى *فان كان له اخوة فلامه السدس* والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع * وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون الا فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة فى حيوته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الاترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص التي هي نسخ فبالاجماع اولى* وعند جمهور العلماء لايجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن اجتماع الارآء في شيء ولا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لانسخ بعده وفي حال حيوته ماكان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لايجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ماذكر ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على مااختاره ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلايتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنه ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا للشيء اومنسوخا بشيء لما بينا انه لايصلح ناسخا للكتاب والسنة ولايصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب اوسنة بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لايصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لايكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة اولدليل كان موجوداً او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لايصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لمامر * واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلايكون لامه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لاينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلايلزم النسخ على انه لايلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما ايضا لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذلو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ماعرف في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين) هما مسئلتان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الآخرين واحتج بقوله تبارك وتعالى ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اومثلها وذلك يكون بين الآيتين والسنتين فاما في القسمين الاخرين فلاواحتج بقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسي فثبت ان السنة لاتنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي * ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لايجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لايجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبدالقاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة القديمة والجديدة مايدل على ان نسخ السنة بالقرآن لايجوز ولوح في موضع آخر بمايدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لايجوز وهو الاظهر من مذهبه والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ماكان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواترا بعده فلايجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذلو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه * وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد فيمالم يوح اليه لم نأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة الناسخة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى * ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * فانه يدل على ان الآية لاتنسخ الا باية لانه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لاآخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلاشك لان القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها * ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير اوالمثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لايكون الا والناسخ قرآن لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى * الم تعلم ان الله على كل شئ قدير * لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لمادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لايجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اي الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآيتين اوالسنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلاى

واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه وقال ولان في هذه صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن به اوسنته كما نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن وكان التعاون به اولى

فلايتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضى الاتيان بالمثل اوبالخير فى نسخ الآية لا فى مطلق النسخ اذلم يقل ماننسخ من شئ فلايصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك فى كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية فى المسئله الاولى لاغير * واستدلوا فى المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى * قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الامايوحى الى * اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لامبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفى الامران جميعا ولايكون له ولاية تبديل الحكم كما لايكون له ولاية تبديل اللفظ * وبقوله عليه السلام * اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وماخالف فردوه * امر بالرد عند المخالفة ولابد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفى المسئلة الثانية بقوله تعالى * لتبين للناس مانزل اليهم * جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للمنزل فلونسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها * وبقوله عز اسمه * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * والسنة شئ فيكون الكتاب بيانا لحكمه لارافعاله وذلك فى ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان فى هذا اى فى عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لونسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف مازعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولونسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قدكذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهومعنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر ومؤيدا له اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن * ولايقال فى نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف نعتمد قوله فى ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله * قل نزله روح القدس من ربك بالحق * فلايكون فى تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف مانحن فيه قوله (واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابومنصور رحمه الله * فى ذلك اى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى * كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف * فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام لاوصية لوارث وهذا الحديث فى قوة المتواتر اذالمتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بلاتنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابوالحسن الكرخى عن ابى يوسف رحمهما الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسيح لشهرته * ولايجوز ان

وقد احتج بعض اصحابنا فى ذلك بقوله تبارك وتعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فى الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبى صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بآية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المنافاة لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ مامن حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته * والى الامتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذ مامن ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره ومامن منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ماوجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وماوجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت بآية المواريث فانها نزلت بعداية الوصية بالاتفاق * وبيانه اي بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره * من بعد وصية يوصي بها او دين * والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان قيل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى على مامر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشئ اذا ذكر بلفظ النكرة بعدما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال رأيت رجلا يكون المذكور آخرا غير المذكور اولا * ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اي الوجه الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت بآية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية يوصي بها او دين فرتب الميراث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهود فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة

العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حدود لازمة تعين بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اى الذى فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الايصاء الاترى قوله لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة الا انا قد روينا عن عمر ان الرجم كان مما يتلى ولان قوله جل وعلا او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة

وكنسخ الامر بذبح الولد الى الشاة عند اكثر الاصوليين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية للوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبيانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا احصة كل قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لايحسن التدبير في مقدار مايوصى لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لايمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثمن وغيرها * تغير بها الحق اى تحول من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اى الى ماذكرنا انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله * يوصيكم الله في اولادكم * حيث اطلق لفظ الايصاء اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل ذكره * لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا * اى لاتعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما بالحكمة حكيما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل على سببية الاول كقولك زارني فاكرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور في الآية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الائمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الاترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام * لاوصية لوارث * فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية قوله (ومنهم من احتج) يعني في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى * فامسكوهن في البيوت * نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام * والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة * اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف ايضا لانهم يقولون لانسلم نسخه بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ماروى عن عمر رضى الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القرآن وقال

(اولا)

لولاان الناس يقولون زاد عمر فى كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقى حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهى تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا * اويجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنه يعنى ولئن سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لابطريق النسخ فان حكم الامساك فى البيوت كان موقتا بماهو مجمل وهو قوله تعالى *او يجعل الله لهن سبيلا* فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واحتج بعضهم) اى بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنه بقوله تعالى *وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ماانفقوا* فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ماانفق حكم نسخ بالسنة اذ لايتلى ناسخه فى القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا اى قوله تعالى *وان فاتكم شئ* الآية * فيمن اى فى شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ماغرم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس الائمة فلايكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لامن كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج او اصبتم عقبى منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا فى التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى *ياايها الذين آمنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل* كذا فى شرح التأويلات *واذا كان كذلك لايصح الاحتجاج به فى موضع النزاع * وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا ماانفقتم وليسئلوا ماانفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية *وقال ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين واتت امرأة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم قد اتتكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شئ من ازواجكم اى احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ماحكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون كما يتعاقب فى الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولاتؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا وهذه الاحكام التى ذكرها الله فى هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذه من الكفار

واحتج بعضهم بقوله تبارك وتعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار الآية هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى ماغرم فيها زوجها المسلم معونة له وفى ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اى غنمتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنيمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله (ومن الجملة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكه ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة * وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب * فان قيل * لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا و شريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده * قلنا ع ذلك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا وعملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب * والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بلا خلاف وما ثبتت هي الا بتبليغ الرسول عليه السلام و تبليغه قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الائمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوي لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانساء * وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعد ما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * واشار شمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

ومن الجملة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية في قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام او نسخت لاخبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عايشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار

، فانه بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن رسول الله عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار * ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى * انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن * على ماقيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج * وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه فى ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومى وقيل ضيفى من الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات * الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم فى حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله (والدليل المعقول) وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ فى الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما لا يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم فى بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم فى بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ماتلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه على مابينا فثبت انه جائز * وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لغيره لا لذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ماقال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة او بجعل السنة ناسخة للقرآن لم يلزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه * قال صاحب الميزان اذا اخبر النبى عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرآنا ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسلخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله (ولان الكتاب) دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والدليل المعقول ان النسخ لبيان مدة الحكم وجائز للرسول بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل انه يصلح ناسخا واما السنة فانها ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة فى حق الحكم وحى مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقى النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بل فى ذلك اعلاء ومنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته والله اعلم

خبر امته كما يصلح ناسخا للكتاب لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب فى اثبات الحكم وايجاب العلم كما قرر فى الكتاب فيصح نسخه بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ماسبق ان ابيا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه فى جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابى رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل مانحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض فى كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله * واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل * قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا مانحن فيه * وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل فى ذلك اى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى فى الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه * ومن حيث انه جعل سنة فى اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثبته بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله تعالى الا انه غير متلو * ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه * لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه فى اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحى ايضا * وذكر الغزالى رحمه الله ان الناسخ فى الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال شمس الائمة رحمه الله وما روى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

(قيل)

قيل هذا الحديث لايكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان فى الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفى هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لايكون مخالفا لما يتلى فى الكتاب ظاهرا ولئن ثبت فالمراد اختار الاحاد لا المسموع عنه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفى اللفظ مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذاروى لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان خبر الواحد لايثبت نسخ الكتاب به لانه لايثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لايثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وماخالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لايوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما فى كتاب الله ولايجوز ترك ماهو ثابت فى كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله (فاما قوله تعالى نأت بخير منهـا) جواب عن تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لايفضل بعضه على بعض بل الكل سواء فى الاعجاز وفى كونه قرآنا * فكذلك المماثلة اى فكالخيرية المماثلة فى انها راجعة الى مرافق العبـاد لا الى المماثلة فى النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها فى المحبة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظه خير من لفظها او مثلها * فالحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لاباعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الاية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره * والمجانسة حاصلة فى هذا التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لانسلم ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل من لقينى بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المنحة والعطاء لا الحمد والثناء * واجيب عن الآية ايضـا بانها لاتفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور * واعترض عليه بان غاية مايلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لايكون ناسخا بل شيئا آخر مغاير الناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل عن المنسوخ والآية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل * خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم * وفى بعض النسخ عن هذه الجملة اى الاية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولاتدل على انه لاينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة * واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى * لتبين للناس مانزل اليهم * فهو انا لانسلم دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص فيما انزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ * ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى فاما قوله جل وعلا نأت بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية مايرجع الى العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله (ونسخ السنة بالسنة) كذا* لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها و كثرتها مثل نسخ آيات المسالمة التى هى اكثر من مائة آية بآيات القتال و نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى* ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين* بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر فى الحقيقة* روى عن بريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انى نهيتكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا و عن لحم الاضاحى ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ فى الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا فى كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفى رواية ابن مسعود رضى الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا فى الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهى بالاذن* ثم قيل المراد بالنهى عن الزيارة هو النهى عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكانت مشركة وروى انه زار قبرها فى اربعمائة فارس فوقفوا ابالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه* وقيل انما نهوا عن زيارة القبور فى الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اى لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغى للمرأ ان يتعظ به ويتأمل فى حال نفسه وهذا قائم لم ينتسخ الا انه فى الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم فى الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت فى تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما فارقت جدك يوم القيامة اى كنت معها فى النار * والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل * شعر * وكنا كندمانى جذيمة حقبة * من الدهر حتى قيل لن تتصدعا * فلما تفرقنا كانى ومالكا * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والنهى عن امساك لحوم الاضاحى فى الابتداء كان للضيق والشدة ونهاهم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم فى الامساك * فاما النهى عن الشرب فى الاوانى المعتلمة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم فى الشرب فى الاوانى وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبى صلى الله عليه وسلم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد مثله جائز ايضا

في اشربة المبسوط * عن النبيذ اى عن اخذ النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ التمر ينبذ في جرة الماء او غيرها اى يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والحنتم جرار حمر وقيل خضر تحمل فيه الخمر الى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله (ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال شمس الائمة ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل * تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا لا في القرآن لأن كله خير من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وبان النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا انضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده * وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في الترقي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي كما يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه * واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم ذلك بعزيمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها * ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل * واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ عندنا لان الله تبارك وتعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق ههنا وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب الاخرة والله اعلم

الاولى فضعيف لانا لانسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ماقال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال احزها اي اشقها على البدن * وكذا تمسكهم بالايتين الاخريين لان الايتين لاتدل لان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة * وماذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه * امانسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جيعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان* فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ * المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جيعا والحكم دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله * فمثل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها وهو من مغلوب الكلام اي تصريف القلوب عنها اي عن حفظها * وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جيعا بصرف القلوب عنهما جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى *سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله* اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة* وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا* وذلك مثل ماروى عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة* وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأنا ثم نسيه فلم يكن شيئا او لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك * فامابعد وفاته فلا اي فلا يجوز قال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم * واستدلوا في ذلك بماروى ان ابابكر رضي الله عنه كان

(باب تفصيل)
(المنسوخ)

قال الشيخ الامام رضي الله عنه المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جيعا فمثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا في القران في حيوة النبي عليه السلام قال الله تبارك وتعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وقال جل جلاله ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر

(تقرأ)

يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم * وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا فى القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا * وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم ووعيناها وروى فى حديث عايشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى يتعالى من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ فى الدنيا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق فى الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحى فيما ابتلوا به من اداء الامانة التى حملوها اذا العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا هذا فى بعض ما اوحى وجب القول بتجويز ذلك فى جميعه فيؤدى الى القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحى بين الناس فى حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد * وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * واما حديث عائشة فغير صحيح لانه ذكر فى ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته فى صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا فى اصول الفقه لشمس الائمة قوله (واما القسم الثانى) وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز فى القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ * وعبارة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان * ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب فى المتلو انه قران وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا فى شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة فى كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول * اما بيان المنقول فى القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثانى والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك فقال لان النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان الايذاء باللسان وامساك الزوانى فى البيوت

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ماذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الاماذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قرأة بن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة فى روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان النظم حكما يتفرد به وهو ماذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح فى اجناس الوحى

بقوله تعالى * واللذان ياتيانها منكم فآذوهما * وامساك الزوانى اى الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما * وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالايذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير فى الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها * واما المعقول فهو ماذكر فى الكتاب ان النظم حكمين الى آخره * وحاصله ان مايتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو مايترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ مايتعلق بالمعنى جاز ان يبقى مايتعلق بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان مايتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان فى القرآن ماهو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا مايتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص ببقائهما * وانتهى الآخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه * فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قرأة مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن * ومثل قرائة ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر * ومثل قرائة سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس * وكرواية عمر رضى الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا مارووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته فى حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام * فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان مارووا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقى حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقى ليس بقطعى ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا * قلنا

القرآنية تثبت بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك فى حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية فى حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآناً حقيقة غاية مافيه انه يلزم كونه قرآنا فى الزمان الماضى بالظن وهو ليس بسادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقى بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ * واما المعقول فما هو المذكور فى الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلا نظم اى بلا نظم القرآن وذلك اى الحكم بلا نظم متلو صحيح فى اجناس الوحى مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحى * قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحى المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولا نسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام فى تلازم العلم والعالمية لا فى تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوى فى الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع من غير تغيير للاول * ومانقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها فى قوله عز اسمه * حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا * ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة اوصوما اوزكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا فى غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ فى ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد فى الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة او وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ فى الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعى انها لايكون نسخا واليه ذهب ابو على الجبائى وابو هاشم وجماعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعى ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتى الفجر وان لم يكن كذلك لايكون نسخا كزيادة التغريب فى حد الزانى وزيادة عشرين على ثمانين فى حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالى وعبد الجبار الهمدانى من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى عبدالله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد فى المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول فى المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لايكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لايكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لايتصور بدون ستر بعض الركبة فلايكون لزيادة مغيرة للحكم الاول فى المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعى متأخر فهى نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر فى بيان حده وما خالفه بان لايكون الحكم المرفوع شرعيا او لايكون الزيادة متأخرة عنه او لايكون اثباتها بدليل شرعى ليس بنسخ لان النسخ لايتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفى بانتفاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لايوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة فى كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاخراج الزمنة والعميا منها وكاخراج اصل الذمة من لفظ المشركين * والثانى ان حقيقة النسخ لم توجد فى الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الاترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لايخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق فى الكفارة والحاق النفى بالجلد لايخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل فى كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان الزيادة لاتتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لايمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا

وقال الشافعى انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفى على الجلد وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة فى الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفى قيد الايمان تقرير لاتبديل وكذلك فى شرط النفى تقرير للجلد لاتبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقييد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثانى

(ان وردت)

ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير فى الكتاب وقوله وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم فى تقييد الرقبة على اصل الشافعى ولا يستقيم فى ايجاب النفى فقال ليس الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لا ندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع ان النسخ امر ضرورى لان الاصل فى احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف فى اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل فى النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود فى الزيادة على النص فيكون نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافى فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثانى يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثانى كان الثانى ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثانى وجواب عن قولهم لا نسلم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا بانتهاء الاول بالثانى لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثانى ما دل عليه المقيد * وما للبعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عباده او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده فى نفسه بدون انضمام الباقى اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر فى حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فاما التخصيص فتصرف فى النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم

الحد ليس بحد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذى هو فسق عنده على ماعرف فيثبت ان الحكم الاولى قد انتهى * وان هذا اى التقييد فى المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملته اى بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على مازعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض ماتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد لايتناوله الاطلاق اى لادلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لايتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا * الاترى توضيح لقوله والقيد لايتناوله الاطلاق يعنى الاطلاق عبارة عن العدم اى عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اى وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لايكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بخبر الواحد وذلك باطل * وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد فى رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بخبر الواحد وهو ماروى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت فى السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لايتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة فى الكفارة كانه تعالى قال فى الكفارتين * فتحرير رقبة مؤمنة * كما قال كذلك فى كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لايجوز * والثانى ان العام اذا خص منه شئ وخرج المخصوص من ان يكون مرادا به بقى الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعناهم بقى الحكم فى غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اى التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا ثبت قيد ايمان فى الرقبة المذكورة فى كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم فى المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بنظمه اى بصيغته لما قلنا انه لادلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ماكان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ماكان داخلا فى الجملة وبين اثبات ماليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضى الامام رحمه الله هى ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه بقى الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لابشئ آخر فلم يكن نسخا اذا بقى من الحكم بقدر ما بقى على ماكان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفى حدا معه وآية الكفارة

والقيد لايتناوله الاطلاق الاترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بقى الباقى ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لا لانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذى ليس فى الكتاب وبدونه لا يكون ما بقى كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة قوله (ولا يشكل ان النفى) كذا جواب عن قولهم النفى تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لا ندعى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لا محالة واقله زوال عدمها الذى كان ثابتا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التغريب لا تزيل الا نفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة ثبت بدليل شرعى * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه بانا لا نسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون النبى عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعى وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد فى ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفى نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعى معلوم ثبوته فى الشرع

ولا يشكل ان النفى اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لاتقتضى تغيير حكم مقصود * وذكر عبدالقاهر البغدادى ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين المآء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا ثبتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله برأيه * واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى * فلم تجدوا ماء * فلايكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث اومن النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلايكون من النسخ في شئ * واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى * وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلايكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله (ولهذا) اى ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز لم يجعل قرائة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القرائة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلايجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لاصلوة الابفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابوحنيفة وابويوسف يعني ولانه ليس لبعض الشئ حكم جملته قال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ماذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لايحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب * وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلايكون داخلا تحت التحريم * وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لما روى انه عليه السلام قال * كل مسكر حرام * وفي رواية ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجر منه حرام * ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم نجعل قرأة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث لايحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لايحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان فى الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ فى الدباء والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك فى شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام * كل مسكر خمر * تشبيه بالخمر فى حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى * والمعقول الذى ذكروه قياس فى اللغة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع فى ابى حنيفة رحمه الله فى هذه المسئلة وشنع عليه فى انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابى حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له فى الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التى هى بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازى لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماشربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماافتيت بانه حرام قوله (وكذلك) اى وكما ان شرب القليل من المثلث لايحرم لانه بعض العلة لايجب على الجنب والحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لايكفى الوضوء او الجنب ماء لايكفى الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لايجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال * فلم تجدوا ماء فتيمموا * ذكره منكرا فى موضع النفى من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لايكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد مايستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد مايزيل بعضها يجب استعماله فى ذلك القدر كذا ههنا * ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لايراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلوة وباستعمال هذا الماء لايحصل شئ من الحل يقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة كبعض النصاب فى حق الزكوة وبعض علة الربوا فى حق الربوا * وهذا كمن وجد بعض الرقبة فى باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لايصلح كفارة لانها لاتتجزء كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محلل للصلوة باستعماله فى هذه الاعضاء او رافع للحدث عنها فان الآية سيقت لبيان هذه الطهارة لاغير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والحدث لايستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن مطهرا كاملا

بما نزال فيهما امر حسى عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذى معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا فى الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما * فقال لا نسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل يعنى اذا كانا فى الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود فى قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخمسمائة * فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغيرا بل نظيره اختلاف الشهود فى قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة فى اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما فى المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور فى شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شئ آخر به بمنزلة التخيير فى الطلاق والعتاق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ مالو جاء مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود فى قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن بجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصار اغيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

(فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقتها بهذا الباب تتميما للفائدة * ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره * وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراخيا * وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شئ والنسخ يجوز كذلك * وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع * وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما * وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به فى مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك * وانه يرد فى الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا فى الاحكام * وان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله * والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا * وان التقييد مفرد والتخصيص جملة * وان فى التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفى التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه * وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء * وان لدليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء * والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه * وانه يرد

فى الاخبار والاحكام * وانه لايكون الامتصلا بخلاف النسخ فى هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قديكون مقارنا والنسخ لايكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لايعمل فى جميع المستثنى منه بل يعمل فى بعضه بالابطال والتعليق يعمل فى جميع المعلق بالتغيير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو ايجاب والتعليق يمين * وان التعليق يصح فى الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج من الاول ما كان ثابتا صورة * وان التقييد لايخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لاتخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شئ لايبقى الفا * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لايصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لايرد الا على العام ولايشترط فى التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس فى التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لايقبله وقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبى عليه السلام)

(باب افعال النبى)
(صلى الله عليه وسلم)
وهى اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب فى شئ لانه لايصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تبارك وتعالى كما قال جل وعز وعصى آدم فقال جل وعز حكاية عن موسى من قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان

والافعال على ضربين ماليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى فانه لايوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين * وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بنى آدم ولكن لايصح وقوع ماهو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات * فتبين بهذا ان المراد من الافعال فى هذا الباب الافعال التى تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وماوقع بطريق الزلة اووقع لاعن قصد مثل مايحصل فى حالة النوم والاغماء لايصلح للاقتداء * وقد يقترن البيان بالزلة لامحالة * امامن جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبى حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له فى القتل * وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى وهو

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر وارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ كان زلة * فغوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل مانهى عنه واذا كان البيان مقترنا به لامحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وماليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى مائبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها فى حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشير اليه فى آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله فى حقنا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا * قال شمس الائمة رحمه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة مايتصل بالفاعل عند فعله مالم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول مايقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة ففيم العتاب * قلنا * ان الزلة لاتخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل فى الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير * قال الشيخ ابو الحسن البشاغرى رحمه الله فى عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا قوله (واختلفوا فى سائر افعال النبى) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزله * مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت * ولا طبع مثل الافعال التى لايخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولابد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لايكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين فى الوجوب والندب والاباحة * وان لايكون امتثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا فى سائر افعال النبى صلى الله عليه وسلم مما ليس بسهو ولا طبع

(للامر)

للامر ايضا بالاتفاق فى الوجوب والندب* وان لايكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع فى النكاح وصفى المغنم وخمس الخمس فانه لايدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام اولم تعلم *فان علمت فالجمهور على ان امته مثله فى كونهم متعبدين فى التأسى به باتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة* وذهب شرذمة الى ان حكم ما علمت صفة كحكم مالم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخى من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه *وقال ابو بكر الرازى وابو عبد الله الجرجانى من اصحابنا والشافعى وجميع المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص* وان لم تعلم صفته بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اى فى هذه الافعال التى لم تعرف صفتها فلايحكم فيها بوجوب ولاندب ولااباحة ولايثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى بكر الدقاق وابى القاسم بن كج * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى اتباع النبى * فيها اى فى تلك الافعال وتكون واجبة فى حقه وفى حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب الشافعى ابو العباس بن شريح والاصطخرى وابو على بن ابى هريرة وابو على بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخى يعتقد الاباحة فيها فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ولايثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب فى حقه الا بدليل قوله (ولايثبت المتابعة) ذكر فى التقويم قال ابو الحسن رحمه الله يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبى عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا اوندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لايكون الاتباع فيه ثابتا الابقيام الدليل * فعلى ماذكر فى التقويم يكون معنى قوله ولايثبت المتابعة منا اياه لايصح متابعتنا للنبى عليه السلام فى افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الابدليل يوجب المشاركة * وعلى ماذكر شمس الائمة يكون معناه ولايثبت المتابعة فى الافعال التى لم يعرف صفاتها الابدليل * وماذكر ابو اليسر يؤيد المذكور فى التقويم وماذكرناه اولا يؤيده ماذكره شمس الائمة قوله (وقال الجصاص) ذكر فى التقويم وقال ابو بكر الرازى يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعنى بعد البيان على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخى

لان البشر لايخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخى نعتقد فيها الاباحة فلا يثبت الفضل الا بدليل ولا يثبت المتابعة منا اياه فيها الا بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخى

الا انه قال علينا اتباعه لانترك ذلك الابدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء لان الاقتداء في المتابعة في اصله وو صفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي ثابتة بيقين فلم يجز اثبات غيره الا بدليل ووجب اثبات اليقين كن وكل رجلا بماله يثبت الحفظ به لانه يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضا

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا * فاذكر في التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر * وماذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الائمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لايترك ذلك اى لايحمل على الخصوصية الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته في حقنا لايترك ذلك الاعتقاد الا بدليل * والفرق بين قول الجصاص و بين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما ثبت بالتنصيص اباحة فعل له من غير تنصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الاترى انه قد ابيح له مالم يبح لنا من العدد في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه مالم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لايلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الشركة * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله حتى لولم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه الذى فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لايكون متابعة واذا كان كذلك لايتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لايمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لايتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى عن شان الرسول وسمته وطريقته كما في قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه * قالوا وحمل الامر على الشان ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد * والنصوص فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * واتبعوه لعلكم تهتدون * وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا * فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ماروى انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيهما قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الحلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ماليس للقول

(ولما)

* ولماقبل عمر رضى الله عنه الحجر قال انى اعلم انك حجر لاتضر ولاتنفع ولكنى رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعته على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضى الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخى فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والندب والاباحة هى الثابتة فى حقه عليه السلام بيقين لتحققها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة او قام دليل يبين صفة الفعل على مانقله القاضى الامام لم يجز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبى والامة فى البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة قوله (ووجه القول الآخر) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الائمة رحمه الله الصحيح ماذهب اليه الجصاص لان فى قوله تعالى *لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة* تنصيص على جواز التأسى به فى افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو مايوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطروا فى السفر الم يكن لك فى اسوة فقال انت تسعى فى رقبة قد فكت وانا اسعى فى رقبة لم يعرف فكاكها فقال انى مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ماتقدم من ذنبه وماتأخر ثم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى *انى جاعلك للناس اماما* فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل الخصوصيه باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه ايضا ووجه القول الآخر ان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذى ذكرنا تقسيم السنن فى حقنا وهذا

اما الظاهر فثلاثة اقسام ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثانى ماثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا فى الطلب والثالث ماتبدى لقلبه بلاشبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحى ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعنى به الابتلاء فى درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبى صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بسبب مها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لامن)

من جملة الافعال التى هو فيها قدوة امته والله اعلم * فصار الحاصل ان عند ابى الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل فى الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لايثبت الا بدليل قوله (وهذا الذى ذكرنا تقسيم السنن فى حقنا) اى هذا الباب لتقسيم افعال النبى عليه السلام فى حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذى هو راجع الينا ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه * اوماذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة ومايتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذى نشرع فيه

(باب تقسيم السنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم)

اى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع قوله (ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل) بان قالوا لايجوز للنبى عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد فى بيان الاحكام على غير الوحى لان ذلك مؤدالى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد * لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اى تقسيم سنته وطريقته فى اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم فى حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبى صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذى لايحيط به الا الله عزوجل وفى الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ فى بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤادب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى مايوجب علم اليقين وهو الوحى حمل على هذا التقسيم ورخص فى الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم قوله (والوحى نوعان) يعنى انه عليه السلام كان معتمدا على الوحى فى اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحى نوعان ظاهر وباطن الى آخر ماذكر * وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلثة اقسام الى وحى ظاهر والى وحى باطن والى مايشبه الوحى وجعل القسمين الاولين من الوحى الظاهر والقسم الثالث من الوحى الباطن وعمله بالاجتهاد ممايشبه الوحى ولكل وجه يعرف بالتأمل * وبعد علمه اى علم النبى عليه السلام * بالمبلغ وهو الملك * بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عزوجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام * وهو اى ماثبت بلسان الملك هو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره * انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس * نزل به الروح الامين على قلبك * قوله (كما قال النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى) اى اوقع فى قلبى * ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اى تستوفى رزقها بكماله * فاتقوا الله اى اجهدوا فى طلب التقوى وجدوا فى تحصيلها كل الجهد والجد فانها لاتحصل الا بالسعى لافى طلب الرزق فانه لايفوت احدا بل اجملوا فى طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع فى المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

لامر الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالامر * ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اى فاتقوا الله فى طلب الرزق بالاجمال فى طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهى عنها * والثالث ماتبدى اى ظهر لقلبه يعنى من الحق بلاشبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحى بدليل قوله تعالى * وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا * اى بطريق الالهام وهو القذف فى القلب كما قذف فى قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبى لما عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة * فهذا اى ماذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره فى حق النبى صلى الله عليه وسلم فى درك حقيته اى النبى عليه السلام مبتلى بدرك حقيته بالتأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيته ونحن مبتلون بدرك حقيته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل فى المعجزات الدالة على صدقه * وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله عز وجل من غير واسطة * وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبى صلى الله عليه وسلم لا شركة للامة فيها اذ الوحى من خصائصه بلاشبهة * وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة لا يوجد فى حق غيره ولو وجد وا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبى عليه السلام اى لحرمته على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبى عليه السلام وتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة فى احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبى عليه السلام قوله (واما الوحى الباطن) فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحى بهذا الاعتبار ايضا نقال واما ما يشبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحى لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه فى اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف فى هذا الفصل) اى فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم وفى كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبى عليه السلام فى الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا اى بالوحى الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فى حادثة ليس

واما الوحى الباطن فهو ماينال باجتهاد الرأى بالتأمل فى الاحكام المنصوصة. واختلف فى هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبى صلى الله عليه وسلم وانما له الوحى الخالص لا غير وانما الرأى والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحي فانلم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى * اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي * وبالمعقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطاء لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب اما دفع ضرر عنهم او جر نفع اليهم مما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغالنا به مع وجود النص وهذا كتحري القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر ثمار المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ما سيأتى بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع مثله وما يؤدى الى النفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للنفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * امر بالاعتبار عاما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار تعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى * ففهمناها سليمان * روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقوله الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جر فصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمن وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرما قدتدلت عناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عزاسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان فى الحرث وذلك اى ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غير نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لابطريق الوحى لان ماكان بطريق الوحى فداود وسليمان عليهما السلام فيه سوآء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأى ولان القضية التى قضاها داود اولا لوكانت بالوحى لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر فى المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لاينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى * انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله * فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذا لحكم لكل منها حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السابق عليه اذلا مناسبة بين قول القائل انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذى استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو على الفارسى هذا التمسك فقال الارائة ههنا لاتستقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها فى الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثانى لان المعنى ماريكه الله لتتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بماجعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة بمعنى الاعلام ومامصدرية لاموصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قدحذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه فى باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبى عليه السلام فقال انى اتيت اليوم امرا عظيما فقال وماذاك فقال هششت الى امرأتى فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لاقال ففيم اذا اى ففيم نشك اذقد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهى القبلة بمقدمة الشرب وهى المضمضة فى عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد فى القبلة

وقال النبى صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته اماكان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال لعمر وقدساله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض تسكن شيأ من العطش * وقال فيمن اتى اهله انه يوجر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى حديث طويل وفى بضع احدكم صدقة قالوا يارسول الله ايأتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها فى حرام اكان عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال فى استحقاق موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام فى استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان الرأى والاجتهاد والمج رمى الماء من الفم من مايطلب * واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبنى على العلم بمعانى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس فى العلم اى اكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذى لايعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذى هو متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لاوجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لايليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه * يوضحه انه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا الاستدلاله على المشقة وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل منه فى هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد * لانا نقول الوحى وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة فى استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يحل الرسول عنه بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكرههنا ان المتشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا آى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله عزوجل* ومايعلم تاويله الا الله* كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لايعلمه الرسول كما لايعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لايكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله ومايعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما فى قوله تعالى* قل لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله * اى لايعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الا حينئذ بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم فى حق غيره *واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عزوجل واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لايستقيم الحصر وكان ينبغى ان يقول ومايعلم تأويله الا الله ورسوله *واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله ومايعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عزوجل وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر * الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم انه لايمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من

وقيل فيمن اتى اهله انه يوجر فقيل ايوجر احدنا فى شهوته فقال ارأيت لو وضعه فى حرام اماكان يأثم وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح فى تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق الناس فى العلم حتى وضح له ماخفى على غيره من المتشابه فمحال ان يخفى عليه معانى النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل * فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما * وبغيره من الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه * عفى الله عنك لم اذنت لهم * فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما او كفرا وهو نظير الالهام فان الهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأي في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأي في امور الحرب من غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب * وقصة ذلك ما روي انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء بنو العم والعشيرة والاخوان وارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكنني من فلان قريب لعمر وعليا من عقيل وحمزة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال * ومن عصاني فانك غفور رحيم * ومثلك يا عمر كمثل نوح * قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا * فهوى ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اي لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقائهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم * لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر * وانما مضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به في

واذا وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور رأى في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم

المستقبل لافيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله * فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا * قوله (وكما شاور سعد بن معاذ) روى ان الامر لما ضاق على المسلمين فى حرب الاحزاب وكان فى الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزارى وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار فى ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا شئ امرك الله به ام شئ رأيته من نفسك فقال لا بل رأى رأيته من عند نفسى فقالا يا رسول الله انهم لن ينالوا فى الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء اوبقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأى اسيد بن حضير لما اراد النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير اوحباب المنذر ان كان عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فانى ارى ان تنزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة فى اسارى بدر نظير لقوله شاورهم فى سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة فى حكم شرعى فاما المشاورة فى بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيرا له لانها مشاورة فى امور الحرب فلا تصلح الزاما على الخصم * وظنى ان الواو فى قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة فى الاسارى نظيرا لقوله شاور فى سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ برأى اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته فى امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو فى نسخة عتيقة مقروة على العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اى الشان دونهم متصل بقوله مثل مشاورته فى امور الحرب يعنى كان يحكم فى امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحى كما كان يفعل كذلك فى سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحى وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحى كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحى يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق الذى ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل بالرأى جاز فى غيره من الاحكام ايضا وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحى متصل بقوله شاور فى سائر الحوادث يعنى واذا ثبت انه شاورهم فى سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحى بل تحل لاجل العمل بالرأى علم انه انما شاورهم للعمل بالرأى وفى قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطييب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة * قال شمس الائمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب فى بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأيهما وكذلك اخذ برأى اسيد بن خضير فى النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه فى الحرب كما فى سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابى بكر وعمر رضى الله عنهما قولا فانى فيما لم يوح الى مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحى وانما الشورى فى العمل بالرأى خاصة الا يرى ان النبى صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم فى الاحكام لتطييب قلوبهم لان فيما كان الوحى ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لايخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لايعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس فى هذه الاستشارة تطييب النفس بل هى نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلاشك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمير الرأى على ماكان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الاان النبى معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ماذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعدما قرر عليه صوابا بلاشبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه مايوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله الاانا اخترنا تقديم انتظار الوحى استثناء من القول الثانى وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق فى المجتهدات واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ فى اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لايحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحى لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحى وصار ذلك اى انتظار الوحى فى حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذلم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحى بمنزلة تربصنا للتأمل فى المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المأول والخفى فى حق غيره ومدة الانتظار على مانرجو نزوله اى نزول الوحى يعنى هى مافيه مادام رجاء نزول الوحى باقيا * الاان يخاف الفوت اى فوت الغرض اوفوت الحكم فى الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلاحكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحى فيحكم بالراى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحى احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحى والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحى الظاهر فى غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى *وماينطق عن الهوى* ففاسد اذلا دليل على موضع النزاع فانه نزل فى شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأنا فهو وحى لاعن هوى لان ماينطق به مطلقا كذلك * ولئن سلما ان المرادبه التعميم لان بخصوص السبب لايتخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحى بان كما اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحى يكون نطقه بذلك الحكم عن وحى لاعن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لاالرأى الصواب

الاانا اخترنا تقديم انتظار الوحى لانه مكرم بالوحى الذى يغنيه عن الرأى وعلى ذلك غالب احواله فى ان لايخلى عن الوحى والرأى ضرورى فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لايجوز فى موضع وجود الماء غالباً الا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على مايرجو نزوله الا ان يخاف الفوت فى الحادثة والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر فى اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سنبين كانت من سننه وانما اخرناه للاختلاف فى كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اى باب بيان الاختلاف فى شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء فى اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهى عن اتباعها وليس فى دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشئ مصلحة فى زمان النبي الاول دون الثانى ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة فى زمان النبي الاول والثانى فيجوز ان يختلف الشرايع وتتفق ولا يقال اذا جاء الثانى بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا فى بعض الاحكام يجوز ان يختلفا فى بعضها * ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثانى ويجوز ان يكون قد حدث فى الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز الا ان العلماء اختلفوا فى وقوع التعبد بها فى موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابى الحسين البصرى وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى * وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالى وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثانى ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهى المسئلة التى عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها * وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبى ينتهى بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبى آخر على ما ذكر شمس الائمة ويتجدد للثانى شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده * وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل

ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف فى كونه شريعة له وهذا

﴿ باب شرايع من قبلنا ﴾

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ماقص الله تعالى منها علينا من غير انكار اوقصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب و بين مالم يثبت من ذلك ببيان في القرآن او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور و القاضي الامام ابو زيد و الشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ماثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا مالم يظهر ناسخه فاما ماعلم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لايجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلايعتبر نقلهم في ذلك لافهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ماحرفوا او بدلوا وكذا لايعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولاحجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اى الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله * يعني الانبياء الذين ذكروا فبهديهم اقتده اى فاختص هديهم بالاقتداء ولاتقتد الابهم و الهاء للسكت يوقف عليها في الوقف و تسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اى اقتدا الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان و الشرايع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرايع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال * اولئك على هدى من ربهم * وقوله تعالى * ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا * والامر للوجوب وقوله تعالى * انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا * والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله * شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا * والدين اسم لمايدان الله تعالى من الايمان و الشرايع وبالمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لايخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول آخر مالم يقم دليل النسخ فيها * يوضحه ان ماثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيته وكونه مرضيا عندالله وبعث الرسول لبيان ماهو مرضى عندالله عز وجل فماعلم كونه مرضيا ببعث رسول لايخرج عن ان يكون مرضيا ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا * لانفرق بين احد من رسله * لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب * اى القرآن * بالحق مصدقا لمابين يديه من الكتاب * اى لماقبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ * وذكر في الميزان ماينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لاشريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرايع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ماوصى به

احتج الاولون بقوله تبارك وتعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى اسم يقع عن الايمان والشرايع ولانه ثبت حقيقته دينا لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضى عنده قال الله تبارك وتعالى لانفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جا لان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهى الاول الى الثانى فاما مع بقائها شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة فى البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفات الرسول المبعوث الآتى بها فيؤدى الى التناقض تعالى الله عن ذلك * واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايها الناس شرعة ببعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل فى الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثانى لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن فى بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص فى المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا فى زمان واحد فى مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصه باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتمل الخصوص اى الا ان يكون احد الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عزوجل فى قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام فى الشريعة وردأ له كما اخبر الله عزوجل فى قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معى ردأ يصدقنى واجعل لى وزيرا من اهلى هرون اخى فكذلك فى الزمان ايضا متصل بقوله تحتمل الخصوص فى المكان يعنى كما احتملت الخصوص فى المكان تحتمل الخصوص فى الزمان * قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال * اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبى قبلى يبعث الى قومه * الحديث فاذا ثبت انه قد كان فى المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين فى ذلك الوقت فى مكانين على ان يدعوا كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك فى زمانين وان المبعوث آخرا يدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله * واحتج اهل المقالة الثالثة

الا ترى انها كانت يحتمل الخصوص فى المكان رسولين بعثا فى زمان واحد فى مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للآخر كما قال فى قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك فى الزمان ايضا فصار الاختصاص فى شرايعهم اصلا الا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبى صلى الله عليه وسلم كان اصلا فى الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبى صلى الله عليه وسلم كان اصلا فى الشرايع بدليل ماذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق فى قوله عز وجل * واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به * من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا فى وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبى بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر فى حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبى تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا * فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا فى شرايع الذين مضوا قبله * قلنا لا يمنع تقدمهم فى الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهى تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التى هى غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل فى النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له * والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروعا فى شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا فى الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيئ وكظم الغيظ على ما تضمن بيانهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق * وقيل مكارم الاخلاق فى ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنائى * انك سميت

ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يد عمر رضى الله عنه صحيفة فقال ماهى فقال التورية فقال اتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى فصار الاصل الموافقة والا لفة لكن بالشرط الذى قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبى صلى الله عليه وسلم العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحى بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

نداد ذر بخشش و انك بايت برندسر بخشش * وانك زهر ستدهد بدوده فند* وانك از تو بردند و بيوند * تاشوى درجهان وصل وفراق* دفترى ازمكارم اخلاق * ثم استدل على ان نبينا كان اصلا بالحديث المذكور فى الكتاب فان قوله والله لوكان موسى حيا ماوسعه الا اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لوكانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير والتحوك ايضا مثل التهور وهو الوقوع فى الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل فى الشرايع الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل النبى عليه السلام اى من شانه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فى شرائط الاحصان لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا وبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا وهو ان يقص الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم يتصلان بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا فى القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة فى حق الانبياء عليهم السلام كذا فى التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج فى تصحيح المهايأة والقسمة بقوله تعالى فى قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا شرايع من قبله ثم قيل ان المهايأة فى المنفعة والقسمة فى العين وان قوله ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله عزوجل اخبارا لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمة الماء بطريق المهايأة قال شمس الائمة رحمه الله ذكر ان محمدا استدل فى كتاب الشرب على جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين* والمهايأة مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتهيئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التحريف من اهل الكتاب كان ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة فى نقلهم فشرطنا فى هذا ان يقص الله تعالى او رسوله عليه السلام من غير انكار احتياطا فى باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا قال الله تبارك وتعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فعلى هذا الاصل يجرى هذا وقد احتج محمد رحمه الله فى تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج بهذا النص لاثبات الحكم به فى غير المنصوص عليه بما هو نظيره فثبت ان المذهب هو القول الذى اخترناه والله اعلم وما يقع به ختم باب السنة

بحالة واحدة واختارها اليه اشير فى المغرب * وفى الطلبة المهايأة مقاسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذاك بذلك النصف وهذا بكله فى كذا من الزمان وذاك بكله فى كذا من الزمان بقدر الاول * بماهو نظيره اى فيماهو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير * قوله ومايقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبى عليه السلام والاقتداء بهم)

لان فى قول الصحابى لماكانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذالشبهة بعدالحقيقة فى الرتبة * لاخلاف ان مذهب الصحابى اماما كان اوحاكما اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر انما الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعى وابوبكر الرازى فى بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله اوبمذهبه القياس وهومختار الشيخين وابى اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين والشافعى فى قوله القديم فانه ذكر اصحابه فى رسالته القديمة واثنى عليهم بماهم اهله ثم قال وهم فوقنا فى كل علم واجتهادوورع وعقل ليستدرك به علم اوليستنبط وآراؤهم اولى من آرائنا عندنا لانفسنا * ونص فى موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى * فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى * وذكر فى موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده ويبعده عن التقصير * وقال ابوالحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا لايجب تقليده الافيما لايدرك بالقياس واليه ميل القاضى الامام ابى زيد على مايشير تقريره فى التقويم * وقال الشافعى رحمه الله اى فى قوله الجديد لايقلد احد منهم اى لايكون قوله حجة وان كان فيما لايدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذااللفظ كمايدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهوالمختار عندهم وقدجوز بعضهم التقليد وان كان لايوجبه * وذكر فى القواطع ان مذهب الصحابى ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة فى القياس وقال بعضهم الحجة فى قوله واما اذا كان بخلاف القياس اوكان مع الصحابى قياس خفى والجلى يخالف قوله فقداختلف قول الشافعى فيه قال فى القديم قول الصحابى اولى من القياس وقال فى الجديد القياس اولى * ومنهم اى من العلماء * من فصل التقليد اى فى تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى فى الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لاغير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابى واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلايجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقداختلف عمل اصحابنا) يعنى اباحنيفة وابايوسف ومحمدا رحمهم الله فى هذا الباب اى فى تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله فى اعلام

(باب متابعة اصحاب)
(النبى عليه السلام)
(والاقتداء بهم)
قال ابوسعيد البردعى تقليد الصحابى واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخى لايجب تقليده الافيما لايدرك بالقياس وقال الشافعى رحمه الله لايقلد احد منهم ومنهم من فصل فى التقليد فقلد الخلفاء رضى الله عنهم وقداختلف عمل اصحابنا فى هذا الباب فقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقدروى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه وقال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله فى الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه وقال ابويوسف ومحمد فى الاجير المشترك انه ضامن ورويا ذلك عن على وخالف ذلك ابوحنيفة بالرأى

قدر رأس مال السلم اى تسمية مقداره ليس بشرط اى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ فى التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه فان اباحنيفة رحمه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله فى الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو فى حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر فى حقها مقام الطهر او الطهر والحيض فى كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر فى حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابويوسف ومحمد فى الاجير المشترك وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * ورويا ذلك اى وجوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اى المروى عن على ابوحنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدى والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدى والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة فى يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) يعنى المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقد رووا اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى تقدير الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا فى المبسوط فقال روى ابوامامة الباهلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابى العاص الثقفى وانس بن مالك رضى الله عنهم * وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك فى المبيع قد تم بالقبض للمشترى فيجوز بيعه من البايع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عايشة رضى الله عنها وهو ماروت ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فى اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابى العاص الثقفى وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عايشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم رضى الله عنه

بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فترك القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لاتعرف الا بالرأي فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لايدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلابد من العمل به اي بقول الصحابي فيه حملا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لايظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأي والسماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاشك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لايكون دليلا لايلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لايكون دليلا لايكون حجة على مجتهد آخر * الاترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه * والاترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لايظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لايكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لايكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ماليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لاتقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك * ولانسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لايمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لايثبت السماع بوجه * فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التقويم * والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لايدرك بالقياس فلابد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه الصلاة والسلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان لتخللها اثرا في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما لامدخل للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كمانقل عن الصحابة * بل انما افتوا بنص ظهر لهم اى برأي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه لقلنا انه مبني على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير اثر فيه فان اباحنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة او بسبع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة وجوب منع المال من السفيه دفع المال الى السفيه الذي لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا مايطهر به البئر عند وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فبهذا تبين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأي في معرفة المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي * قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تثبت حق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لايشكل على احد انه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه * فاما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لايكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا * وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولاتأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيتيقن له بصفة الكبر ونعلم ايناس رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدة وكذلك ماقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او ساعتين لامحالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس * فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفنا بآثار الصحابة بان فتوى علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأي مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لاوجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي ان القول بالرأي من اصحاب صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كائن لامحالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطأت فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم ولولم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بآرايهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع* وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسئلة المفوضة فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لايجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لايخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على مالم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتدآء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام* اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم* فقال لاحجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لانص فيه لاتقليدهم في اقوالهم * الاترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لان نفس النجم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لايجوز تقليده بالاجماع كاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام *عليكم بسنتي وسنة الخلفآء الراشدين من بعدي* وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل بما دل على ماقلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في بما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روى يعني المتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام *عليكم بسنتي وسنة والخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي مارضي لها ابن ام عبد

بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ماعملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم الخبر ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وربما روى في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على ماقلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرأن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واقرضكم زيد بن ثابت لاالاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله (ووجه قول ابي سعيد احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لاباتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان * وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آناء الليل واطراف النهار فكان السماع اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الا بدليل قوله (وكانوا يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على انه بناه على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند الحكم فح يجب الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال

ووجه قول ابي سعيد ان العمل برأيهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل فيهم مقدم على الرأي

- التي يتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لا نص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم * وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتي الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فبهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها * وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرناءه في كل مسئلة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل الينا من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرائع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه * وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فممنوع لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المفتي المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل ذلك الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة * فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم في في نفس الرأي فكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي هو قياس اشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه فما هو الا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل

فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله * اليهم انتهى الذين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه بحر عميق لايقطعه كل سابح والشروط كثيرة لايجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ماثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلماله فاما اذا اختلفوا في شئ فان الحق في اقوالهم لايعدوهم عندنا على مابين في في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايها شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لاغير ثم لايجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على مامر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لايصح تقليده

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا بابناء الحكم على ماهو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقد فكان الاول أولى كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اي ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وايجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اي ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهي الاخالة والسنة والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم ير تقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب اي ثبوت الحكم اليه كمن ترك قياسا اي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثاله من نفاة القياس * فجعل اي الشافعي الاحتياط فانه برد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا * مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بماليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اي في اصل القياس الصحيح شبهة ففي قياس الشبه اولى او جعله وسيلة الى العمل بماليس بدليل موجب وهو نفس القياس وانه مظهر وليس بمثبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها * قام الشرع بخصاله اي ملتبسا بخصاله وهي محاسنه واحكامه * فان قيل انكم قدمتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدمتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصرات وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر * قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ماذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لايجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة * وماذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهائهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس * وفي شرح البيوع في مسئلة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ماذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

(كالنجوم)

كالنجوم اهل البصر منهم اى اهل الرأى وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا او على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه فى حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لزم منه انسداد باب الرأى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولينا حافظ الملة والدين قدس الله روحه فى بعض الحواشى * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى كذا * وذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابى قول فى حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يروعن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا تحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به على العرف فى الاجماع * وكذا اذا اختلفوا فى شئ فالحق لا يعدو اقاويلهم الى آخر ماذكر فى الكتاب * وذكر فى بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابى فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه * ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بايها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوقه فوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة فى هذا المثال اى متساوون وذكر فى المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم فى هذا الباب اى مثل الصحابة فى وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله فى شرح ادب القاضى ان فى تقليد التابعى عن ابى حنيفة رحمه الله روايتين احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب * والثانية ماذكر فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى فى زمن الصحابة وزاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الاول ان شريحا خالف عليا فى رد شهادة الحسن وكان على يقول له فى المشورة قل ايها العبد الابظر وخالف مسروق ابن عباس فى النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل فى جلتهم رضى الله عنهم اجمعين

على رضى الله عنه بجواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم فى النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم فى العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة * وجه الظاهر ان قول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الرأى ببركة صحبة النبى عليه السلام وذلك مفقودان فى حق التابعى وان بلغ الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم فى الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعانى التى بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة فى حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لاخلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روينا عن ابى حنيفة رحمه الله ماجاءنا عن التابعين زاحمناهم يعنى فى الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف فى ان قوله هل يعتد به فى اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لايتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لايعتد به فكأن شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف * فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابى حنيفة اقوالهم فى المسائل * قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول مخترعا بل سبقه غيره فيه وانه وافقه فيه من هو من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم * والابظر هو الذى فى شفته بظارة وهى هنة نابتة فى وسط الشفة العليا ولاتكون لكل احد * وقيل الابظر الصخاب الطويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سبا فى الجاهلية كذا فى المغرب والله اعلم

﴿ باب الاجماع ﴾

الاجماع فى اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا *فاجمعوا امركم* اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام *لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل* اى لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثانى لايتصور الا من الاثنين فما فوقهما * وفى الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية * واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لايوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد فى بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لاكلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لوخلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

﴿ باب الاجماع ﴾
٢ الكلام فى الاجماع فى ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه واما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما كان من بابه

(على)

على امر دينى فان اتفاقهم عليه لايكون اجماعاشرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه* وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلى اوعرفى كان اجماعا مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجيب عن الاول والثانى بان المراد المجتهدون الموجودون فى عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى اوعرفى اجماعا غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلى اوشرعى عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله فى عصر عن ايهام ان الاجماع لايتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفى والاحكام العقلية والشرعية * ثم انعقاد الاجماع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجماع فى مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم وبان اتفاقهم لابد من ان يكون عن قاطع اوظن اذلاثالث ولابد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرايح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين فى يوم واحد * قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة لوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لاتحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع فى مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرايح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لافيما هو جلى منه بحيث لايختلفون فيه بل يؤدى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ماذكروا بالوقوع وانا نعلم علما لامرية فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية فى الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولى والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو مايقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع به اى برأيه او بقوله اذلابد لكون الشئ معتبرا من صدور ركنه من الاهل * وشرطه وهو مايكون الاجماع

لان ركن كل شئ ما يقوم به اصله والاصل فى نوعى الاجماع ماقلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل * وحكمه اى الاثر الثابت به *وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستند الاجماع * عزيمة وهى ما كان اصلا فى باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى *ورخصة وهى ماجعل اجماعا الضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم اوشروعهم فى الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب فى الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله *وذكر فى القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله *وذكر فى الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عندنا اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار فى غير حالة التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك النكير فى حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل *ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم فى معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان اباهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف فى معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطاء فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء * واما اذا كان عليهم تكليف فى معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة وكذلك فى الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* ومايؤدي الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابوهاشم وجماعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبدالله البصري * ويحكى عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشترط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا * وقوله لابد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا * ولا يثبت بالسكوت اي لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او ولا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول * اما الآثار فما روى في حديث ذي اليدين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق مايقوله ذو اليدين ولو كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وماروى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سأله واستجاز على رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب ومااردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت وحكى هذا عن الشافعي رحمه الله قال لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى ساكت حتى قال له ماتقول يا ابا الحسن فروى له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم في املاص المرأة فاشاروا بان لا غرم عليه وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولان السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما مامنعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس رضى الله عنهما لما اظهر قوله فى العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا فى زمن عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفى رواية منعنى من ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم لم يتأملوا فى المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار فى المجتهدات معنى لكون هذا القول صوابا فى حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى فى مسئلة مجتهد فيها برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى فى الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعانى لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب العلم قطعا الا ترى ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء فى كل عصر بالقول المنتشر فى الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل * واما ابن ابى هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل السكوت من الباقين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان فى الانكار افتياتا عليه * قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون سكوتنا رضاء منا بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجبائى فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد فى مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت فى الزمن المتطاول بعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرر الواقعة فى حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه فى مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا قوله (ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر) الى آخره وبيانه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم

وفى العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفى اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس فى وسعنا وليس فى وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤن وكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم فى حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات * وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك للواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا * وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اى يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافى الخفاء وكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليما بعد مضى مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اى مضى مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باشتراطهما * ينافى الشبهة اى شبهة عدم التسليم فى السكوت فتعين وجه التسليم فيه * يبينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالنبى عليه السلام وادا رأى النبى عليه السلام مكلفا يقول قولا فى احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له فى ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين اجماعا صحيحا فى الحكم الذى يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا فى الفروع ايضا لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد فى المعتقدات وكذا فى الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولا بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم وانتشر الا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم * فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا فى مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه * قلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب فى بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشهار ينافى الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضى مدة التأمل وذلك ينافى الشبهة فتعين وجه التسليم واما سكوت على فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه فى املاص المرأة كان حسنا

لايدل سكوتهم فيماذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قدتقررت وصارت معلومة فلايدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا فى مثل هذه الصورة وانما الكلام فى حادثة تقع بين اهل الاجتهاد وليس لاحدفيها قول فيذكر واحدمنهم قولافيه وينتشر فى الباقين ولايظهر منهم انكار * والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذاكانت معلومة والانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم يظهروه فى ذلك الوقت فكان سكوتهم على ماعرف من قبل لاعلى اظهار الموافقة امافيما نحن فيه فلايمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعدان علموا انه خطأ لايجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة * وذكر بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لايجوز اجماعهم على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا اواجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ اوادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولايجوز ان لايكونوا اجتهدوا الان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير فى حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيماحدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤدالى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ لان ذلك يؤدى الى خفأ الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال * ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية تعليق باطل لانهم قدكانوا يظهرون الحق ولايهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم انماسكتوا لرضاهم بماظهر من القول فصار كالنطق * فان قيل يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب * قلنا لايمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف عن مأخذه لابطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين فى طلب الحق كمناظرتهم فى مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان فى الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على مايعرف فى موضعه * وذكر صدر الاسلام ابواليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لايخلو عن نوع شبهة لماذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس * قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لايقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق * ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق * ولايقال لوكان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده اويضلل كجاحد سائر الحجج القطعية * لانا نقول انما لم يكفر لكونه

متمسكا بدليل يصلح شبهة* الاترى ان موجب العام قطعى عندنا ثم لايكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك المال فى حديث القسمة وبان لاغرم عليه اى على عمر فى املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولايحتاج الى القسمة عليهم عندنزولها احسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذلم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب * الا ان اى لكن تعجيل الامضاء فى الصدقة اى تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لاتجب بعوض مالى ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات * والتزام الغرم اى عزم الغرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لايقع وخوف امرأة مسلمة من غير جناية تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك * ودعائه اى على نفسه بحسن الثناء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وهو كتأخير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعرفنا انه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لايجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه* وبعد اى بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد مانسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لايدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اى بشرط ان لايفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل فى الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما فى ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضح له تعظيم لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم * وذكر شمس الائمه رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لايكون دليل الموافقة عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم اوظهر منه توقف فى الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته فى الابتداء على انه لتجربة افهامهم اولتعظيم الفتوى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لايزدرى بها احد من السامعين اوليروى النظر فى الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو شرما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس منعنى درته فغير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشا فى الدين والمناظرة فى مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء فى الصدقة والتزام الغرم من عمر صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فجعل السكوت عن مثله وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا فى السكوت المطلق فاما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضى الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتأويله ايلاء العذر فى الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضى الله عنهم مهابة له مع ان عمر كان يقدمه و يدعوه فى الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء فقبلهـا منه واستحسنها وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعنى انه شبه ابن العباس فى روايته ودهائه ومع ان عمر رضى الله عنه كان الين للحق واسد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم مالم يقولوا ولا خير فى مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوبى وقال الحمد لله الذى جعلنى بين قوم اذا رغبت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة فى المهور فى خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل * وآتيتم احديهن قنطارا * فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته * وفى رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم * بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابى فدعاه فقال اقرأنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم وآوينا وطردتم * واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اى اظهاره فى الامتناع عن مناظرته يعنى لما عرف فضل رأى عمر رضى الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء فى المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان فى كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون فى المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعنى لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعنى لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه فى الدرجة احتشاما له قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا فى حادثة على قولين او اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لاقول فى هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ماخرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعنى اصحاب النبى وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان فى اختلاف الصحابة لاخلاف بين اصحابنا انه اجماع وفى اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا فى آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعنى اختلافهم على الاقوال المذكورة فى المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل فى نفسه فلا يدل على نفى قول آخر كما لا يدل على نفى الخلاف فى المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد فى الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

(آخر)

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعنى اصحاب النبى عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذكروا من الاقوال هو الثابت لاغير لان نفى الغير نوع تعيين لها والتعيين لايثبت بالمحتمل * وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة فى الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لايستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لايكون مردودا مثل اختلافهم فى ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل فى الصورتين وقيل ثلث ما بقى فى الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل فى احدى الصورتين وهى امرأة وابوان وثلث الباقى فى الاخرى لايكون مردودا لانه لايستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين فى مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضها فيهما * والثالث وافق كلا فى احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا * ولكنا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب للمسلمين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولابد من نسبة الامه الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولايجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة فى هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت فى المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفها فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه * ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لايؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لوجوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لايظهر قول آخر وهو فاسد * ولايقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لايلزم من تجويز القول به حقيقة اذ الاجتهاد الخطأ قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لايلزم من حقيقته بطلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفة اى اجماع كان وهو باطل * وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد * قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد فى طلب الحق من القولين فاما فى قول ثالث فلا لتأديته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فامابعد تقرر الخلاف

ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لايعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة ولايجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء فى كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة رضى الله عنهم اجمعين وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين فى بعض ماذهب اليه فيكون فاسدا * فان قيل ان مسروقا احدث فى مسئلة الحرام وهى ما اذا قال لامرأته انت على حرام قولا آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لوابالى احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى انه ليس بشئ واحدث محمد بن سيرين فى ام وزوج اوزوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال فى الصورتين او ثلث الباقى فى الصورتين فقال لها ثلث الكل فى امرأة وابوين وثلث الباقى فى زوج وابوين واقرهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم فى مهلة النظر فيجوز احداث قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد فى زمانهم فلا ينعقد لهم اجماع بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان باقوال الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع قوله (وكذلك) اى وكاختلاف الصحابة اختلاف العلماء فى كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اى رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقية فى الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكتنصيص البعض وسكوت الباقين ماخطب به بعض الصحابة من الخلفاء اى بين حكما من احكام الشرع فى خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لوكان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا الاترى ان اباذر قال لعمر رضى الله عنهما فى خطبته لا يقبل قولك لانك خالفت النبى وابابكر فانى مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبى ولا لابى بكر الاقدر واحد فاعتذر عمر وقال ان فى احديهما دواء وفى الاخرى طعاما * وقسم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب فى حلتين وقال فى خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه لا نسمع لان نعلك يخالف قولك فانك قد جرت فى القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة حلة فقال قد استعرت احديهما من ابنى وليس لى الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا عما هو داخل فى حد الاباحة ولكنه مخل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان اجماعا الا ان فى ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)
قال الشيخ الامام رضى الله عنه اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى * وكذلك جعلناكم

امة وسطا* وقوله جل* ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس* وقوله عليه السلام* لاتجتمع امتى على الضلالة* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار فى عرف الشرع ويتناول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان والنفى والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح فى النفى فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما اريد بالامة فى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق والخلاف فى المسئلة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لايفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان مادل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا فى يوم القيمة لانقطاع التكليف * واما الواضح فى الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلابد من موافقته فى الاجماع * واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذى ليس باصولى والاصولى الذى ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم * ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لايكون الا باتباع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب القاضى ابوبكر الباقلانى لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبى والمجنون * ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقى بحاله الاترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتى على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلابد من اهلية الكرامة فيهم * وذلك اى ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولا فسق اى فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة فى الدين عملا واعتقادا لان النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعانى * اما اشتراط الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* وبصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قال عز وجل* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الآمر والناهى فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لايكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضى فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولايوجب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب بالنص وذلك ينا فى وجوب الاتباع * ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم

فعل مايعتقده باطلا لايتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لااعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعی کابی اسحق الشیرازی وامام الحرمين يعتبر قوله ولاينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لايلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له مايؤدی اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه فی حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل فی الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يسئل عن دليله لجوازانه يحمله فسقه علی اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا علی خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا فی جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا علی خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق فی هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل + والجواب عنه ماذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء علی صفة وهو الوساطة بقوله تعالی* وكذلك جعلناكم امة وسطا* فلايثبت بدون هذه الصفة الاتری ان كافرا لوخالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الی خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوی) فكذا يعنی اتباع الهوی والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه اوماجنا به اويكون غاليا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الی معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب اذ ذلك حينئذ تعصبا باطلا حتی يوصف بالسفه فيصير متهما فی امر الدين فلايعتبر قوله فی الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهی الخصلة المنسوبة الی العصبة وهی التقوية والنصرة ورأيت فی بعض الحواشی ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوی ای لم يبال بما قال وماصنع وماقيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلا فيه حتی وجب اكفاره به لايعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله فی مسمی الامة المشهود لها بالعصمة وان صلی الی القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الی القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لايدری انه كافر + وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج فی الامامة ای خلاف الروافض فی امامة الشيخين وخلاف الخوارج فی امامة علی رضی الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثانی مانقل عن الروافض من الهذيانات فی حق الصحابة والحكايات التی افتروها عليهم حملهم علی ذلك تحابهم وتعصبهم فی هواهم ونظير القسم الثالث مانقل عن بعض المجسمة من الغلو فی التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو فی امر علی حتی قالوا اغلط جبريل فی تبليغ الوحی الی محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفی علم الله تعالی بالمعدوم حتی قالوا لم يعلم الله شيأ حتی خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوی المشهور) به ای الذی غلا فی هواه حتی خرج عن ربقة الاسلام ليس من الامة علی الاطلاق جواب عما ذكروا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتی علی ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوی فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان مجن به وكذلك ان غلا حتی كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج فی الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوی المشهور به ليس من الامة علی الاطلاق

وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة و مطلق الامة تناول امة المتابعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام قال والاصح عندى انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهواه فانه لا يعتد بقوله فى الاجماع لان المعنى الذى لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب فى الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون فى احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال فى الاجماع قال الغزالى رحمه الله لو خالف المبتدع فى مسئلة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلى لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة فى تلك المسئلة التى اجمعوا عليها فى حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون فى ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر فى الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط فى حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك فى دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرايع اى اصولها وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط فى انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط فى انعقاد الاجماع فى هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام فى هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس يدرى ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفوض ما لا يدرى الى من يدرى وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد فشرط فى حال دون حال اما فى اصول ٣ الدين الممهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرايع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء فى ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأى والاستنباط وما يجرى مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

الغزالى رحمه الله * وما يجرى مجراه الضمير عائد الى ما اى ما يجرى مجرى ما يختص بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه الرأى كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر فى القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام فى عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصر له فى وجوه الرأى وطرق المقاييس والنحوى الذى لا علم له بالادلة الشرعية فى الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم فى درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة فى ائمة الحل والعقد من المجتهدين * واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام قد خص منه فنحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ فى استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما يستغنى عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة * وكذا اذا وقع الخلاف فى مسئلة تبتنى على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط الاجتهاد فى الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله * كنتم خير امة اخرجت للناس * وبقوله * وكذلك جعلناكم امة وسطا * دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم وكذا قوله تعالى * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتى على الضلالة * خاص بالصحابة الموجودين فى زمن النبى عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان فلا يكون من الامة ولانه لا بد فى الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتأتى الا فى الجمع المحصور كما فى زمان الصحابة اما فى سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد فى هذا وقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لاتكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التى لاتكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضى الى تناقض الاجماعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لايصح الاجماع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين فى ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا* اخبر بنفى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام* انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى* حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما* وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اى لااجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام* ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد* والخطأ من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام* ان الاسلام ليأزر الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم* لايكيد احد اهل المدينة الاماع كما يماع الملح فى الماء* الى غيرها من الاخبار التى تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبى عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحى ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لايخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة اومن عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعانى لاتختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم وماثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى* كنتم خير امة اخرجت للناس* وكذلك جعلناكم امة وسطا* ويتبع غير سبيل المؤمنين* وقوله عليه السلام* لاتجتمع امتى عليكم بالسواد الاعظم* وغيرها لايوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان غيرهم من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك* اما الجواب عما قالوا فنقول ماقال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين فى ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لاينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لايصح الامن عترة الرسول عليهم السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة

وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول عليه السلام و بعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضى غير معتبر كما ان الآتى غير منتظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع فى غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع فى انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ماقالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ماذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثانى لان المراد من قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت * ازواج النبى عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ماذكر فى التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام * تركت فيكم الثقلين * من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابى كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابى اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط فى وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين او لان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفاء والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبى ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع فى ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا فى دار الحرب * نقلا قال السمعانى وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحى فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها المارد ون على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضى الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الغزالى رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هى الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين فى الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جمة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة النبى صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لماسيذكر وان اراد ان اتفاقهم فى قول اوعمل يدل على انهم استدلوا الى سماع قاطع فان الوحى نزل فيهم فلايشذ عنهم مدارك التشريعة فهو تحكم اذلايستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفراو فى المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة فى الاجماع ولااجماع

(باب شروط الاجماع)

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا فى اشتراطه لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعى وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع واليه ذهب الشافعى فى قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفرائنى ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لايشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين * ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا فى فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سيحدث فى اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لواجمعوا وانقرضوا مصرين على ماقالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق فى زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لايكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون قول المخالف اذذاك خرقا للاجماع * وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لاادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدى الى ان ينعقد الاجماع اصلا * احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلايثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لايثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس فى حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لايثبت الاستقرار فلايثبت الاجماع * يوضحه ان ابابكر رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسمة ولايفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه فى ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل فى القسمة بالسبق فى الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضى الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا رضى الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلمانى بانك فى الجماعة احب الينا من رأيك وحدك

(باب شروط الاجماع)

قال الشيخ الامام رضى الله عنه قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعى رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ماثبت به الاجماع حجة لافصل فيه وانما ثبت مطلقاً فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لايعدو والاجماع كرامة لها لالمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع

ولم يكن ذلك الالان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لايثبت حكم الاجماع * لكننا نقول ماثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة فى الكتاب والسنة لايفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ماثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجرى مجرى النسخ وهو لايجوز بماذكروا من الدليل ولان الحق لايعدو الاجماع اى لايجاوزه كرامة اى كرم الله تعالى بها اهل الاجماع من هذه الامة لالمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلوكان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لوتوقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لايثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية فى القسمة لان عمر قد خالف ابابكر رضى الله عنه فى زمانه وناظره فى ذلك فقال اتجعل من جاهد فى سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل فى الاسلام كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اى بلغة العيش وهم فى الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابى بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه فى حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه فى بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد فى زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبدالله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لاان معه جميع الصحابة * وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول على منضما الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى لايرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله (فاذا رجع بعضهم من بعد) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقرير وبيان لثمرة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان فى الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لاينعقد الاجماع فكذا فى حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لايبقى اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ماذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وماذكرناه اولا يدل على انه لاينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعى يصح لانه ماكان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك لايبقى الا به ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة وفى الابتداء كان خلافه مانعا عندنا

احتمال الرجوع ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا * وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا * ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله * وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار بعض المتأخرين * تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام * عليكم بالسواد الاعظم * والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لا جميعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام * يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار * كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة * يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربو الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا * وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير

اليه الشيخ فى الكتاب *وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى *ويتبع غير سبيل المؤمنين *وكذلك جعلناكم امة وسطا* كنتم خير امة *وقوله صلى الله عليه وسلم* لا تجتمع امتى على الضلالة *وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع فما بقى واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع *وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم اوباجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لوكان فى عصر اثنان اوثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص *وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس رضى الله عنه فى العول وفى اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم فى مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابى هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم فى جواز اداء الصوم فى السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم فى اظهار الحق *فان قيل قد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد انتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة فى وقت السحور وخلاف ابى طلحة فى اكل البرد فى حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس فى ربوا الفضل* قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى *حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابى طلحة لان الله تعالى* قال ثم اتموا الصيام الى الليل* والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس فى الربوا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام *الحنطة بالحنطة مثل بمثل* ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لالانه خالف الاجماع قوله(وتأويل قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيرا وتأكيدا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر ممن هو امة مطلقة اى ممن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لا امة متابعة *وذكر فى الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم ممن هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهوالجواب عن قوله من شذ شذ فى النار لان الشاذ من خالف بعدالموافقة يقال شذ البعير ونداذا توحش بعد ما كان اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضى ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذالمخاطب لايدخل فيمن امر بملازمتهم واتباعهم فلولم يكن مخالف لايتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون فى كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولايكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتى بعدهم ممن هو اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم فى منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطابا بالكل واحدا ويكون حجة عليهم فى حق وجوب العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده فى وجوب العمل والاعتقاد بموجبه كالنصوص * واما قولهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ من الامة واحد يصح ان يقال الباقى ليس كل الامة والاصل هو العمل بالحقيقة واما امامة ابى بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهى كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر فى التواتر فافترقا قوله (واختلفوا فى شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقية ماذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد فى المسئلة حقية شئ من طرفيها ولم يكن بعضهم فى مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده على احد قوليهم فى تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعى الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم انه لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابوسعيد الاصطخرى وابن ابى خيران وابوبكر القفال من اصحاب الشافعى وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابى حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لايمنع الى آخر ماذكر فى الكتاب * واذا ثبت هذا يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة فى اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك اى عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله مايدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم * والثانى ان معناه اختلف فى ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابى حنيفة رحمه الله مايصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا فى شرط آخر وهو ان لايكون مجتهدا فى السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الاول

من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثانى لا يكون فلهذا اختلف المشايخ فى ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابى يوسف فى الكتاب لانه فى بعض الروايات مع ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى اصول شمس الائمة وفى بعضها مع محمد على ماذكر فى الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه قوله (فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضى) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن * وجوزه على وجابر وغيرهما حتى قال على رضى الله عنه اتفق رأيى ورأى عمر على ان لاتباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن * وقال جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء فى فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخى عن ابى حنيفة رحمهما الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء فى فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف فى اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلوانى * هذا اى هذا الجواب دليل على ان عند ابى حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض * وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة كذا يعنى لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اى الاجماع الذى تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اى مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اى عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضى فيه اى فى بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء فى مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضى فى فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر فى هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود فى قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت فى الحدود والقصاص فرفع الى اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثانى فى مجتهد فيه لا فى امر مجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر فى فصول الاستروشنى وفى القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله (واما من اثبت الخلاف)

فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضى ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذلو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابى حنيفة والشافعى وغيرهما ولصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا فى حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة فى هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال الاترى ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر لدليله لا لعينه اى لا لذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفا ولان فى تصحيح هذا الاجماع وهو الذى سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولى الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذى ذهب المجمعون اليه وان القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضى الله عنهما انه ضل فى انكاره العول وفى توريثه الام ثلث كل المال فى زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله فى المسئلتين ولا بابن مسعود رضى الله عنه ذلك فى تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعا لكن محمدا هو الذى اورده فى الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او باين او بتة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطليقات ثم جامعها فى العدة وقال علمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة فى هذا اختلافا ظاهرا وكان عمر رضى الله عنه يقول انها اى الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك شبهة فى درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكنايه يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا فلان الواقع بالكنايات بوائن فاما عند الشافعى فلان الواقع بالكناية وان كان رجعيا الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع * ووجه القول الآخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التى عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا * الاترى ان اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء فى كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتى بعدهم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه لانهم كل الامة فى هذا الوقت * بينه ان الصحابة لو اختلفوا فى مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا فى مسئلتنا لان الحجة

الاترى ان خلافه اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول عبد الله بن عباس فى العول وقد قال فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة باين ونوى الثلث ثم وطئها فى العدة لا يحد لقول عمر رضى الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد عند نية الثلث ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء فى كل عصر فاما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه فسخ كنص يترك بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط باجماع الباقين ايضا* فان قيل لوكان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماعات لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا* قلنا لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لوكان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لابد من ان يكون خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ* ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا ينعقد اجماع على احد الطرفين كما ان تسوغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع *فان قيل لو جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو باطل* قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا* ولو سلم فالاجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم *ثم اجاب عن كلام الخصم فقال اما قوله اى قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اى هو كما قال لكنه نسخ اى لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به * قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين يبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على البطلان فتبين انه شبهة * ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت * فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيانا لانتهاء مدة الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى في معرفة انتهاء مدة الحكم لانا لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما التضليل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضليل فلا يجب لان الرأى يومئذ كان حجة فانعقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالرأى فلما عرضوا ذلك على النبي عليه السلام فرد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرطه اجماع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط

المجتهدين فى الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لايجب عليه الاعتقاد بحقية قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقية مذهبه بطريق القطع لايكون ضلالا ولايكون تخطئته تضليلا * للحال اى مقتصرا على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرى المدينه ينون ولاينون * وقال شمس الائمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لامحالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا مانحن فيه قوله (وانما اسقط محمد بالشبهة) اى بالشبهة المتمكنة فى هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى شبهة * الاترى ان اباحنيفة رحمه الله نفذ قضـاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله (ومن شرطه) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره فى هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع) قال الشيخ الامام رضى الله عنه حكمه فى الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين

(باب حكم الاجماع)

حكم الشئ وهو الاثر الثـابت انما يتحقق بعـد وجود ركنه ممن هو اهله وبعـد وجود شرطه فلذلك اخره عنهما حكم الاجماع فى الاصل اى اصل الاجمـاع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سـبيل اليقين يعنى الاصل فى الاجماع ان يكون موجبـا للحكم قطعا كالكتـاب والسـنة فان لم يثبت اليقين به فى بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما فى الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرآنا فى قوله عز اسمه * كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا * وقد مر بيانه فى اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرا دينيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لاغير واعلم ان الاجماع لايكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفـة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما مالا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكوة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كرؤية البارى لافى جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنيا ويا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمـارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شئ من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم تفصل بين اتفاقهم على امر دينى اودنياوى * وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة فى احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى قصة التلقيح *انتم اعلم بامور دنياكم* وكان اذا رأى رأيا فى الحرب راجعه الصحابة فى ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين * وذكر فى الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به فى العصر الثانى كما فى الاجماع فى امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشانى من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة فى حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة فى حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور فى الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم فى الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم فى الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم فى الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصويرا جماعهم فى الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين فى صبيحة يوم على قيام او قعود واكل نوع من الطعام والثانى انه لو انعقد اما ان ينعقد عن نص او اما لا اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان ينعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان ينعقد عن امارة لانهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على رأى واحد مظنون على انه ان انعقد عن امارة يكون الامارة هى الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو المعتمد لهم فى هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله (لكن هذا) اى ماذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب فقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * وجه التمسك به على ماهو المذكور فى عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا وعملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول فى الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر فى هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول فى استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعا ثم ترك المشاقة انما وجب قطعا لان قول الرسول حق بيقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطا بها الاشتراط اللفظى فهو ممنوع اذ ليس فى اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاقة فى صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى * ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم فى ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاقة بانفراده سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى * والذين لا يدعون مع الله الها آخر * ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق * ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما * فى ان كل واحد من الامور الثلثة سبب للاثم * فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا يلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود فى الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتى بمثل فعل الغير لا لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهى ان لا يتبع احدا اصلا بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فسقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقا بيقين

الاستدلال * قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع فى الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلانى يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف * ويؤيده قراءة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التى ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضح ماذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين فثبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقته الطريق الذى يحصل فيه المشى وهو غير مراد منه فيحمل على مايدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذى صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لاتتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذى صاروا صالحين لا سبيلهم فى كل شئ حتى الاكل والشرب * ويؤيده ان الآية نزلت فى طعمة بن ابيرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اى يخالفه من بعد ماتبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نوله ماتولى نتركه وماتولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر فى التفاسير واذا حمل السبيل على ماذكرنا لم تبق حجة فى الاجماع * قلنا * الاصل اجراء الكلام على عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذ الاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم فتقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الاترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الاترك اتباع سبيل المؤمنين الذى صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار * ولا يعتنى لقولهم نزل فى رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وذكر بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة فى وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين فى متابعة النبى عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او فى الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية مافى الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعى لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل الظنى فى مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح فى كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليان من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

(كل)

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضى ابى زيد وعامة المتأخرين * يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح فى قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضى الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى انا نعلم الشئ جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شئ ولكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا فانه لا يعنى بهذه الالفاظ الا ظواهرها فكذلك امنا عن الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها فى الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كنتم خير امة) كان عبارة عن وجود الشئ فى زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى * وكان الله غفورا رحيما * ومنه قوله عز وجل * كنتم خير امة * كأنه قيل وجدتم وخلقتم خير امة * وقيل كنتم فى علم الله خير امة * وقيل كنتم فى الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ماهو المذكور فى عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف فى اسم الجنس يقتضى الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولا لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ماهو المذكور فى الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية فى الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعل فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية فى كينونة العبد مع الحق والنهاية فى كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم يصيبون لا محالة الحق الذى هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شئ وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضى اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا * قلنا * ليس المخاطب بقوله

اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا

كنتم خير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره انتم خير عسكر فى الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان فى العسكر من هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى * واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك * واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها * وكقول الرجل بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم اى صيرناكم * امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها اقرب من بعض * والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى * قال اوسطهم * اى اعدلهم وارضاهم * قولا وقال الشاعر * هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى بمعظم * فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط فى اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود ومنهى عنه الا ان المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب الثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء * ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم عدولا فى كل شئ فذلك لا يقتضى كونهم محقين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمزكى اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل شئ وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو ينافى العدالة المطلقة الحقيقية * بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضى الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء فى شهادتهم لانه لاسبيل له الى معرفة الباطن فلاجرم اكتفى بالظاهر * والثانى انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لايحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لايقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم فى الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على مانطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة فى شهادتهم فى الآخرة لافيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا فى الآخرة لافى الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لاحال التحمل * قلنا لاتفصيل فى الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما فى قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة كما قالوا لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول فى الآخرة لايبقى فى الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ماذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة فى الدنيا والآخرة ينبغى ان يكون صوابا وحقا لامحالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك فى قوله عز اسمه * قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء * ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لاتشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى * وكذلك جعلناكم * جميع من صدق النبى عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبى عليه السلام وان كان المراد من وجد فى زمان نزول الآية فينبغى ان لايكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم فى ذلك فلايجوز ان يقسم تقسيما يؤدى الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على مامر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان فى اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى * يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين * ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق فى كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق فى البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم لايجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة فى بعض الامور لانه غير متبين فى هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق فى

كل الامور الذى يجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبى عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة) هذا من الحجج المتعلقة بالسنة فى اثبات كون الاجماع حجة وهى ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابى سعيد الخدرى وانس بن مالك وابى هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الخطاء * ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * لا يجتمع امتى على الضلالة او على ضلالة * سألت ربى ان لا يجتمع امتى على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ * يد الله على الجماعة * لم يكن الله ليجمع امتى على الضلالة وروى ولا على خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى يخرج الدجال * لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى يأتى امر الله * ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم * من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن تزال طائفة من امتى على الحق لا يضرهم من ناواهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى امر الله ستفترق امتى كذا وكذا فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هى الجماعة الى غيرها من الاحاديث التى لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقى الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها فى اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضرورى فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على ووجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقايع نقلت عنهم * وثانيهما حصول العلم الاستدلالى وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة وعموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا وامر النبى صلى الله عليه وسلم ابا بكر ليصلى بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلى بالناس قال النبى عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخميرة يتعاطاها الجيران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

فى اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقل * واجيب بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشتهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة فى دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس فى اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ فى نفيه اواثباته الاترى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين * والثانى ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب بانا استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضى انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضى الله عنهم بها فى معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها * الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفى الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا ينبت به اصل مقطوع به * الخامس حملهم الضلال فى قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على ضلالة على الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر * ودفع بان اللفظ لا ينبىء عنه ويؤكده قوله تعالى * ووجدك ضالا فهدى * وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها فى حق على وابن مسعود وابى وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاى خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا تعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبى فى العصمة عن الخطأ فى الدين واشار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفى الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة فى موضع النفى ان كانت الرواية بغير لام ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع والاصل فى الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس حملهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة فى الآخرة او مما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم فى شئ دل على تجويزه فى شئ آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم * ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم وابطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم فى العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ فى كل شئ بل كان انسان يعصم من الخطأ فى بعض الاشياء * وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامه واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لايتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لازجر ولاحث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ماذكر فى الميزان انه ثبت بالدليل العقلى القطعى ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا فى الخطاء او اختلفوا فى حكمها او خرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فى بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدى الى الخلف فى اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لايؤدى الى المحال ولايقال ان الاجماع يكون فى حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدى الى انقطاع الشريعة * لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لايخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبى عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته فى حق ذلك الحكم ابدا * فان قيل لانسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذى اجمعوا عليه ان كان ثابتا فى الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع فى اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة فى الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها * على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لايلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لايلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة * قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه يثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لامثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص * وقولهم لايلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبى صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبى عليه السلام لاتزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقاتل آخر عصابة من امتى الدجال

انقطع الوحى بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضى يقضى فى المجتهد برأيه فيصير لازما لا يردعليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذى هى من اسباب الدين ولا ينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد والله اعلم فصار الاجماع كآية من الكتاب اوحديث متواتر فى وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده فى الاصل قال الشيخ الامام ثم هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فى السلف كان كالصحيح من الآحاد

عليه وسلم والكل ينتفى بانتفاء بعضه * الاترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدى الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة * وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجباله مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضى يصير لازما بحيث لا يردعليه نقض * وذلك اى قضاء القاضى انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هى شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا * ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه * واللقمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له * والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معجزة واذا اجتمعت الآيات صارت معجزة * قال ابو الحسين البصرى فى جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان يكون مخطئا فى القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفردوا واذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله خطاء وليس يمتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظيره ماذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود فى الموضع الفلانى فاذا اجتمعوا فى موضع آخر لم يكونوا اسوداء بل بيضاء * وقد مرت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم فى اول باب الاجماع قوله (فيكفر جاحده فى الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع فى حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف فيه فلا * واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظنى كالاجماع السكوتى والمنقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا فى انكار حكم الاجماع القطعى كاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا القائل فى تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

الذى دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعى الدلالة فانكاره يوجب الكفر لامحالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا اكفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لايكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على مامر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس فى محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه * ثم قوله فيكفر جاحده فى الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحد الاجماع الذى ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحد الاجماع المعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعترة الرسول * ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لايكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله (والنسخ فى ذلك) اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جميعا فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحى قد انقطع بوفات النبى عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شئ * لانا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحى قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحى وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على مامر ويستوى فى ذلك ان يكون فى عصرين او عصر واحد اعنى به فى جواز النسخ والله اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على مامر بيانه فى باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اى سبب الاجماع * وهو نوعان * الداعى اى السبب الذى يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اى السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اى الخبر الذى ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اى النقل الذى يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت فى حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شئ الا عن سبب يوجبه * ولان القول فى الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لايتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شئ من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح فى الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة فى نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق فى كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اى التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لايكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لايقول الا عن وحى ظاهر او خفى او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لايقولوا الا عن دليل * ولان الاجماع لايصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه مؤثرا فى الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد * وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فى الاجماع فائدة باطل لانه يقتضى ان لايصدر الاجماع عن دليل واحد لانقول به اذ الخلاف فى ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهى سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الا عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لابد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما صلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهرى واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشانى من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لايكون الا دليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لايوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو نوعان الداعى والناقل اما الداعى فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لابد من جامع آخر مما لايحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا لهم على الحجة

العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما مايوجب العلم قطعا اذالفرع لايكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف فى الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن المذكور فى عامة الكتب انهم وافقونا فى انعقادالاجماع عن خبرالواحد واختلفوا فى انعقاده عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شئ الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعى فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد حرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق * ولان الاجماع لايكون الا باتفاق اهل العصر ولاعصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس امر لايستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التى توجب كون الاجماع حجة لاتفصيل بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظنيا فوجب القول به ولايجوز اشتراط الدليل القطعى لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم فى وجوب الغسل مسندا الى حديث عايشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابى بكر رضى الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة فى الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا واجماعهم فى زمن عمر رضى الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحد القذف حيث قال عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال على رضى الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع لايحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل * دليله اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة حجة الله تعالى فى الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اى جادة الطريق المستقيم على مامر تقريره وهذه المعانى لاتفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعى وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يوهم بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لاينعقد عن دليل قطعى كما ذهب اليه البعض على مانص عليه فى الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق فى انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع تأثير فى اثبات شئ فيكون لغوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل ظنى تأيد بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجبه * ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لايكون فيها دليل قاطع اضطروا الى العمل بدليل يحتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساده والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا أثبت ان ماقاله هذا القائل حشو من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لاشبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان فى معنى نقل الحديث المتواتر

انما يثبت فيما اذا كان دليله ظنيا دون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة فى صحة انعقاد الاجماع عن اى دليل كان ظنى او قطعى لانه لما انعقد عن مستند ظنى فعن مستند قطعى اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذى هو ركنه وبعدما انعقد به كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد فى حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو جعلهم دليل موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا فى صورة اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظنى والتأكيد ان صدر عن قطعى * قال شمس الائمة رحمه الله فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء * وقولهم الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا * وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف فى القياس لم يكن فى العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان فى الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصر له فى الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى لا فهم ولا يونس بوفاقهم * ومما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه * ويبتنى عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا فى الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اى الاجماع الينا بالافراد اى بنقل الآحاد وجواب اذا قوله كان هذا اى انتقاله بالافراد كنقل السنة بالآحاد ووقع فى بعض النسخ وكان بالغاو ليس بصحيح * واختلف فى الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعدما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضمائر الراجعة الى السنة فى قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اى الاجماع او انتقال الاجماع * مثله اى مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعى منهم الغزالى انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعى فكيف يثبت به قاطع * والجواب

كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وسئل عبد الله بن مسعود عن تكبيرة الجنازة فقال كل ذلك قد كان الا انى رأيت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يكبرون اربعاً وكما روى فى توكيد المهر بالخلوة وكان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدما على القياس فهذا مثله ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد فى هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين وصلى الله على نبيه محمد وآله اجمعين

انا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهى اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس فى اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى * ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظنى موجب للعمل قطعا كالخبر الذى تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعى وهو الاجماع الذى لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر فى مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به فى هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل فى نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله (مثل قول عبيدة السلمانى) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم او عمرو ومنسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهم اسلم قبل وفات النبى صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضى الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبى والنخعى وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعنى سئل عنه ان تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الاثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة فقد ابطل دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم * واذ قد فرغنا بتوفيق الله وانعامه * وتأييده واكرامه * عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها * وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها المشكلة * وتنقيح دلائلها المعضلة * فلنشرع فى شرح الاصل الرابع الذى هو ميزان عقول اولى النهى * وميدان الفحول ذوى الحجى * به نعرف قدر الحذاقة والفطانة * ويسبر غور الفقاهة والرزانة * وفيه بحار العقول والافهام * ويفرط الاغلاق والاوهام * كاشفين النقاب عن غرايس غرالله وحقائقه * رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه ودقائقه * حامدين لله تعالى على افضاله * ومصلين على سيدنا محمد وآله *

﴿ باب القياس ﴾

(قوله لان الكلام) لا يصح الا بمعناه اثبات الشئ لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

﴿ باب القياس ﴾
قال الشيخ الامام رضى الله عنه الكلام فى هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام فى تفسير القياس والثانى فى شرطه والثالث فى ركنه والرابع فى حكمه والخامس فى دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع

(لا يكون)

لايكون مفيدا واذالم يكن مفيداكان مهملا وصار كالحان الطيور * ولايوجد اى على وجه يعتبر الاعند شرطه لان شرط الشئ مايتوقف وجوده عليه فلايتصور وجود المشروط الا بعد وجود الشرط الاترى ان الصلوة لايصح الابعد تحصيل الطهارة والنكاح لايصح الا بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن * ولايقوم الابركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ماهو داخل فى ماهيته فلم يكن بد من معرفته * ولم يشرع الالحكمة اذ الشئ انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة ثم لايبقى الاالدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع قوله (للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع * ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها لابظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسيرا هو المراد بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حى * ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر فى قول الرجل والله لااضرب فلانا بمعناه لابظاهره وصورته كما يتناول التأفيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لابصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك مايشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير) يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره * ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتها * ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولايقاس بفلان اى يساويه ولايساويه * ومنه قول الشاعر * شعر * خف بالحاق كريم على عرض يدنسه * مقال كل سفيه لايقاس لكا * واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره * وكان غرضه من هذا الكلام ان التقدير فى المعانى والاحكام بالحاق الشئ بغيره ليجعل الشئ الملحق نظير الملحق به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سماعى الاان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لاللاثبات ابتداء قوله وقد يسمى مايجرى بين اثنين من المناظرة قياسا) لان كل واحد يقيس على اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالحنفى فى مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسبيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقئ القليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر قاس يقيس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿باب تفسير القياس﴾
للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ماقلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اى احذه به وقدره به وذلك ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى مايجرى بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فسمى به مجاز

احترازا عن القياس اللغوى او العقلى * وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان باجتهاد القلب اى بذله مجهوده يحصل هذا المقصود * وذكر فى القواطع انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابى هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما الذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر الى القياس * وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله (واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع) وذلك لان معناه اللغوى لما كان جعل الشئ مثلا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمنصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والدرك هو العلم او فى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقيل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ * ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمثل علته فى الفرع * والمنقول عن الشيخ ابى منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر * واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضى الباقلانى والغزالى وعامة اصحاب الشافعى انه حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما * قال الغزالى وانما قيل حمل معلوم على معلوم ليشمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله .

ولو قيل حمل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذالمعدوم ليس بشئ * وكذا لو قيل حمل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لاينبئ عن المعدوم وان كان لايبعد اطلاقه عليه بتأويل ماوالحكم قديكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قديكون حكما وصفة وكل واحد منهما قديكون نفياواثباتاوالاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها مذكورة فى كتبهم قلت فلتطلب فيها قوله (وهذه جملة) اى ماذكرنا انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل امر مبهم لايعقل الا بالبسط * وعبارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط الكلام * وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص * بطريق وضعه يعنى القياس على مثال العمل بالبينات فى خصومات العباد * وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص شهودافانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود فى حقوق العباد * ومعنى النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق الحكم به لاالمعنى اللغوى وفسر بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى * ولابد من صلاحية الاصول اى للشهادة * وهواى الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لايكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولابد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص مان يكون المعنى الدال على الحكم ملايما اى موافقا التعليل السلف غير خارج عن نهجهم كما لابد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لايكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لايصح وان كان صدقا لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى فمثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصددها فكما لابد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لابد منها ههنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه * ولابد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لايوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الاان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة * وهذا اذاحاج نفسه فان حاج غيره فالمقتضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له * ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب يحكم بعد فهمه تأثير وصف فى حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضى فى الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وبينهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار مقتضيا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضى اذا قضى

وهذه جملة لايعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهى شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين والفرع الاصل ولابد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولابد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولابد من طالب للحكم على مثال المدعى وهو القايس ولابد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ولابد من مقضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم فى مجلس النظر والمحاجة ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب

وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعي وكما لو قضى بثبوت الرمضانية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقتضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اي القياس بشرائطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالزام يتبين بالعجز عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله مثالا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض * وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القايس * والمطلوب انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ وامثاله قوله (هذا) اي ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اي جميعهم * لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه اي لاثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه والمراد من التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات * وقيل في حده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة والخوارج الا النجدات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجودها في الكتاب * واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال دواد بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس بممتنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صوره اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبده قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لاتفى بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تناهى الاحكام فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقايع عن الاحكام الشرعية * والى وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر فى عامة نسخ اصول الفقه * ثم قوله فى الكتاب فقال بعضهم لادليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر القياس العقلى فى اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعى فى فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل * والقول الثانى اشارة الى قول من اثبت القياس العقلى ونفى القياس الشرعى عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب * ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا فى مأخذ الامتناع العقلى على ماعرف فعند فريق منهم الامتناع بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضرورى على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى مما يرده العقل وقد امكن العمل بالدليل الاقوى فى محل القياس وهو الاصل الذى كان ثابتا بيقين فلا يجوز العمل بالقياس الذى هو ظنى على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه قوله (واحتج من ابطل القياس) الى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب * مثل قوله تعالى * مافرطنا فى الكتاب من شئ * اى ماتركنا من شئ الاوقد بيناه لكم مما بكم اليه حاجة وقوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين * ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ماترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففى هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها فى الكتاب اما فى نصه او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فى شئ ههنا فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك فى الكتاب قال الله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه * الآية فقد امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحكام من رطب ويابس موجودا فى الكتاب كما قيل (ش) جميع العلم فى القرآن لكن * تقاصر عنه افهام الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا فى الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا واضلوا وفى رواية ابى هريرة رضى الله عنه فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا او السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجوارى اى اتخذوا الجوارى سريات فولدن لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة من قبيل الامهات فصدر منهم الله مايفضى الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ماروى

واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقول الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبى عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا

عوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اضرها على امتى قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال* ومثل ماروى عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالرأى فتوى بغير علم* وروى عن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارأيت وارأيت فانما هلك من كان قبلكم فى ارأيت وارأيت* وعنه انه قال ان عملتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وماعبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس * وقال الشعبي ماحدثوك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا عن رأيهم فالقه فى الحش * وعن مسروق انه قال لا اقيس شيأ انى اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها وفى مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله (واما المعقول فكذا) وتمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر فى الكتاب وهو ان العمل بالقياس لايجوز لمعنى فى الدليل وهو القياس * ولمعنى فى المدلول وهو ماثبت به من الحكم الشرعى * اما الدليل اى المعنى الذى فى الدليل * فشبهة فى الاصل اى اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما قرره * لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطاء ولهذا ترى الفقهاء يختلفون فى علة نص واحد مثل اختلافهم فى علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى فى اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة * بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال الينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة فى انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لا يخرج عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا * وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل فى اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى * اما الذى فى المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية قال الله تعالى* اطيعوا الله واطيعوا الرسول* ولا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء لانه لا يمكن اداء الطاعة الا بكمية وكيفية ولا مدخل للرأى فى معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا لحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء * الاترى ان من الشرائع

واما المعقول فلمعنى فى الدليل ولمعنى فى المدلول اما الدليل فشبهة فى الاصل لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة فى الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق واما الذى فى المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء الاترى ان من الشرايع مالا يدرك بالعقول مثل المقدرات ومنها مايخالف المعقول

مالايدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات * ومنه اى من المشروع اومن المذكور وهو الشرايع * مايخالف المعقول اى القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا فى الشرع ولم يرد انه يخالف دليل العقل على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلايجوزان يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام فى القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لايمكن معرفته بالرأى فيكون العمل فيه بالرأى عملا بالجهالة لابالعلم فلايمكن اعمال الرأى فيه * وبمثله هذه الشبهة تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات فى الاحكام كايجاب الغسل بالمنى دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ منه وكايجاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان لزنا دون القتل وكاثبات الاحصان بالحرة الشيخة الشوهاء وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسان وكتحريم النظر الى شعر الشيخة الشوهاء واباحته الى شعر الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى شعرها مع اتفاقهما فى تهييج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند النظر الى الشعر * وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى ايجاب القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطاء فى ايجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا فى ايجاب الرقبة واذا كان كذلك استحال ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات فى احكامها والاختلاف بين المختلفات فى احكامها قوله (ولايلزم امر الحروب) جواب عما يرد نقضا على الوجهين فان الرأى مع احتماله للخطاء والغلط قديستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى امور الدين واركانه * وكذايستعمل فى درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من امور الدين * وكذاقيم المتلفات تعرف بالرأى عند ايجاب ضمانها وهو من احكام الشرع فعرفنا ان حق الله تعالى قديثبت بمافيه شبهة فينتقض به الوجه الاول * وان الله تعالى قديطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى * فقالوا ماذكرتم ليس بلازم علينا اما على الوجه الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوزان يثبت بالرأى * اما غير القبلة فلا يشكل لان نفع تقويم المتلفات راجع اليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم به مصالح العباد فى الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد * واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقاليم * وذلك اى عرفان

ولايلزم امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة فلايشكل واما القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد فبنى على وسعهم واما على الثانى فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه محسوسة الا ترى ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحرب تعقل بالاسباب الحسية وكذلك القبلة وكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة

اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها فى اسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لحاجتهم ولذلك صح استعمال الرأى فى درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباته بما فى اصله شبهة * واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع فى التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الاشياء تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الرأى * واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول فلا يلزم ماذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر الى مثله فى الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى مثلها فى الاوصاف التى يمكن اعتبارها * وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة فى حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر فى دلائلها فكان اعمال الرأى فى هذه الاشيا فى معنى العمل بما لا شبهة فى اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة * ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غايته ان الرأى فى هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا فى طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع بالرأى * وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة فى اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالنص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لا نسلم ان هذه الاشياء من قبل الطاعة بل هى من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى * وحصل بما قلنا اى بالمنع من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا منع عن القياس احتاج عن التأمل فى معانى النصوص لاستخراج الاحكام * قال القاضى الامام فى التقويم قالوا وفى الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر فى معانى اللسان وفى محافظة النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفى التبحر فى معانى اللسان اثبات حيوة القالب فتموت البدع بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيغ الذى هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى بحيوة القالب لان القالب لا يحيى الا باستعمال الرأى فى معانى النصوص ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل مواضع القياس ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الآية وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون فى المثلات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس والعيان ودلى ذلك يحمل ما ورد فى الكتاب من الامر بالاعتبار على امر الحرب يحمل مشاورة النبى عليه السلام ولعامة العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل الذى كان ثابتا بيقين ممكن فى مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا فى قوله عز وجل * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما * الاية فمع امكان العمل به لا يجوز المصير الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لموضع القياس ماذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس فى الحرب والقتلة اصل نستصحبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضى من القرون واعمال الرأى بالتفكر فى احوالهم وما لحقهم من المثلات اى العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا ان الرأى معتبر فى الدين وان القياس حجة فى الشرع فقالوا لا يلزم عليه اى على ماقلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى لحوق المثلات والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى فى احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو فى الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واتيان الاناث فى محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل فى معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة فى شئ فقد كان الوقوف على معانى اللغة فى الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل اى على مايدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار فى قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * وعلى امر الحروب يحمل مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ماورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام بقوله وشاورهم فى الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم فى ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط فى حقيقة ماهم عليه ولا فى ماامرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام * اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) امرنا بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد اليه النظاير عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به فى التقدير وهذا هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى اخبارا * ان كنتم للرؤيا تعبرون * تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الا بصار والاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة البيان

الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الائمة فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما او لاى المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان لحكمه ايضا بالرد الى النظير فكان الامر متناولا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشئ الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة او القنطرة التى يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى مايلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل لانسلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ * ولصحة نفى الاعتبار عن القايس الذى لايتفكر فى امر الآخرة ولا متعظ بان يقال هو غير معتبر * ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرة على البر * ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس فى الامور العقلية دون الشرعية * او على ما كانت عنه منصوصا عليها لعدم امكان حمله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لايستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء اللفظ على عمومه يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال * ولئن سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص منه مالايجوز القياس فيه كالمنصوص عليه ومالم ينصب عليه امارة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه * قلنا حقيقة الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ على نفسه ممتنع * ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتعظ بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه * فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفيا للاشتراك والمجاز * فاما صحة نفيه عن القايس الذى ليس بمتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لايتدبر فى الايات اعمى واصم لابالنظر الى كونه قايسا فانه لايصح * واما ركاكة مالو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرة على البر فمسلم لانه لامناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بركيك * مثاله لو سئل واحد عن مسئلة فاجاب بما لايتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبينون والقياس مثله سواء فان قيل انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الرأى وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او نجاتهم وكذلك عندى ههنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبى فى الهرة انها من الطوافات والجواب مانبين ان شاء الله وقال الله تعالى ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك

كما لو سئلوا عن اكل او شرب فى صوم رمضان ايجب عليه الكفارة لايحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة * ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لايمكن اجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل فى المنع من الحكم لايسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملها لصار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم فى حق غيرهم الابنص وارد فى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر * الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية فى الحكم لا المنع منه * وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به فى المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول مالم يوجد فيه امارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ماوجد فيه نص لان المقصود من رد الشئ الى نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة فى رده الى النظير ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح تخصيصها منه فبقى النص على عمومه موجبا لليقين كما كان * على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا * والجواب مانبين ارادبه قوله وبيان ذلك فى الاصل الى آخره قوله (ولكم فى القصاص حيوة) فالقصاص افناء وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة فى هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر فى الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل فى شرع القصاص وعلم انه لوقتل يقتص منه * وصده اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل * فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيته حيوة لهما اى القاصد القتل والمقصود قتله * بقاء عليها اى بقاؤهما الحيوة * وفى بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما عليهما * ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى * ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما فى استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم فيصد قتلهم مستعينا فى ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولى القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محى اثر القتل فى دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة * وتنكير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة * عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله فى المستقبل دون الماضى فوجب التنكير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم فى القصاص حيوة وهو افناء وامانة فى الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول فان من تأمل فى شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير حيوة لهما اى بقاء عليهما واما فى استيفائه فلان من قتل رجلا صار جريا على اوليائه وصاروا كذلك عليه فلا يسلم لهم حيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء معنى وهذا لايعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة فى قوله عز ذكره * ولتجدنهم احرص الناس على حيوة * فان الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها فى بعض الاحوال وهى الحيوة فى المستقبل اذ الحرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التنكير * ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لا يكون فى حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون فى حق البعض ولما دخل الخصوص فى هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء فى قوله عز وجل * يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس * حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال الرأى فعرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معانى النصوص امر سائغ فى الشرع والقياس ليس الا استعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضى الامام فى التقويم والله تعالى يقول ولكم فى القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة فى الاعتبار عن قتل نقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم انا لا انكر استعمال الرأى لمثل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذلك لا يتأتى الا به انما الكلام فى استعماله لاثبات الحكم الشرعى فى محل غير منصوص عليه ولا دلالة للاية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور فى الكتاب كما سيجئ بيانه قوله (واما السنة فاكثر من ان يحصى) واحتج مثبتوا القياس ايضا بما ثبت بالتواتر المعنوى عن النبى صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضى الله عنه فانه لما قال اجتهد برأيى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله فلم ينكر عليه فى قوله اجتهد برأيى بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وامره اباموسى رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقضى فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة * وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه فى كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به * قال الغزالى رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه السلام * لا وصية لوارث * ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملتين شتى * وغير ذلك مما عملت به الامة كافة * وذكر غيره ان مثبتى القياس ابدا كانوا يتمسكون به فى اثبات

واما السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيى قال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قوله * فان قيل * ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لاغير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على التمسك بالبرائة * او على القياس الذى علته منصوص عليها او مومى اليها * او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذذاك فامابعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هواقوى منه اذالاكمال لايكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع مالابد من معرفته فلايجوز العمل بالقياس * قلنا لايجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع وكذا لايجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة فى معرفتها الى الاجتهاد * ولا على ماكانت علته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب ان لايسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة * ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لايقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسايط * ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقدروينا يعنى حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقدروينا فى باب تقسيم السنة فى حقه ماهو قياس بنفسه مثل الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفى امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه انى اقبل وانا صائم تنبيها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن * وقوله عليه السلام فى محرم وقضيت به باقية لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا * وقوله عليه السلام فى شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشجب دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام فى حديث المستيقظ * فانه لايدرى اين باتت يده وقوله عليه السلام فى الصيد فان وقع فى الماء فلا يأكل لعل الماء اعان على قتله * الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها * المتحد معناها فنزل جملتها منزلة المتواتر وان كانت آحادها آحادا * فان قيل لاتمسك لكم فى هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لابيان جواز القياس ولايلزم من التنصيص على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده

وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبي عليه السلام

لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو تملك بمؤثر بان قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند اشتراكهما في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز والخلاذ كره عن الفائدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده اولحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالالفاظ دون الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع فيثبت بكل ما دل على رضاء الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا * يوضحه ان احدا لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالاجازة ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر عول عليه اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وراع ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول والمشتركة وميراث ذوي الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس * ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأى حيث قال الا ترضون لامر دنيا كم بمن رضي به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأى ابي بكر وعمر فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين * وشاوروا في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين قاس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا عليه * ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من الانصار وقد شهد بدرا لقد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثها فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس * وروى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي * وعن عمر رضي الله عنه اقضي في الجد برأيي * ولما سمع في الجنين الحديث قال كدنا ان نقضي فيه برأينا * وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأى * وعن علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن * وقال

وعمل اصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز

ابن مسعود رضى الله عنه فى قصة بروع اقول فيها برأيى وكتب عمر الى ابى موسى فى رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر ثم قس الامور برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التمادى فى الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة * فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لما سئل عن الكلالة اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى * وعن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها * قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عمن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الامكان وذكر الغزالى رحمه الله فى جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جمع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر فى وقايع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقايع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأى كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها مقاطيع ومروية من غير ثبت وهى باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها * ولو تساوت فى الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتى ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وابو المظفر السمعانى صاحب القواطع وغيرهما على انا لا نسلم انه اجماع سكوتى فان جميع اهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا فى القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم فى قطعية الاجماع

قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يخض من الصحابة فى القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام

ابوبكر وعمر وعثمان وعلى وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجاز للمنافين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * وقال ولو ان الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يتكلفوا اما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا وتجبروا وتأمروا وتكلفوا القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبمثله طعنت الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف * فقال الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان ثناء الله تعالى عليهم فى آيات من القرآن ومدح رسوله إياهم فى اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام وبقول الرافضة الذين هم اعداء الدين * ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربته لان الدين وصل الينا من قبلهم فتى طعن فيهم لم يثبت بنقلهم شئ فكان الطعن فيهم عائد الى الاسلام فى التحقيق قوله (ومن ادعى خصوصهم) الى آخره * زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة الرأى فى الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرارا من الشنعة ان الصحابة كانو مخصوصين بجواز العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحى ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك فى حق غيرهم * اوبطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا تكريماله * والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم كماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم ابوبكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو فى الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث مكانك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحمد الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت مكانه ثم استأخر بالرأى * وكتب على رضى الله عنه فى صلح الحديبية هذا ماصالح رسول الله فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ماحاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه السلام عليا رضى الله عنه ان يمحو لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه وماكان هذا الاباء عملا بالرأى فى مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقضاء الصلاة بمتابعة الامام بالرأى وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدأ بقضاء ماسبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا بالرأى فى موضع النص وفى نظائرها كثيرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لايعرف بالرأى من المقادير نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارائنا فيثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى * فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولادليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لادليل عليه بل الناس سواء فى تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل * قال شمس الائمة رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير دليل * واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن الاحوال ففاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك الرأي في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي وانما عملوا بخلاف النص في بعض الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال اوغيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى ففي حديث الامامة على الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله جل جلاله لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدى رسول الله * وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور كان رخصة وكذلك علم على رضي الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصد به الاتيم الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة * ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلهذا ابى على رضي الله عنه عن ذلك * وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه ان في البداية بالفائت للمسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متابعة رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك اولا تمسكا بالعزيمة لا لمخالفة النص * واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالا به على الرأي كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المعقول) فكذا استدلوا لا بعموم قوله تعالى فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات دون الرأي فقال ان سلمنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به * والحاصل ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المنقول عنهم الكفر ليكف عنها اى يمتنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء يعني وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لنعتبر احوالنا باحوالهم فكيف عما اسبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعاني اشار اليها كما انزل مثلات باسباب قصها ردعا لنا الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل او تحريم فى محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار فى احد الموضعين يكون تنصيصا على الامر به فى الموضع الآخر دلالة * واللام فى ليكف متلعقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اى كما ان التأمل فى احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم * التأمل فى حقائق اللغة اى فى معانى الالفاظ * لاستعارة غيرها اى غير الفاظها الدالة عليها بالوضع * اليها اى لتلك الحقايق والمعانى * سايغ اى جائز كالتأمل فى معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سايغ بلا خلاف فكذا التأمل فى الاصل والفرع لنعرف المعنى الذى هو مناط الحكم وتعدية حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * ولو قيل وكذلك التأمل فى حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سايغ لكان موافقا لما ذكر شمس الائمة وغيره وهو ان التأمل فى معنى الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل فى معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل فى ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا فى محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين فى العلم فكذلك التأمل فى معانى النص لاثبات حكم النص فى كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسماع من صاحب الشرع وفى الآخر من العرب * وقال القاضى الامام ايضا انا احيينا بالقياس الحجج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها فى غير ما تناوله النص لغة كما احياه ونحن معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها فى غير ما وضعها واضع اللغة فى الاصل ولم يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا * والقياس نظيره اى نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل فى حقائق اللغة * ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (وبيان ذلك) اى بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار فى الاصل اى فى النص الموجب للاعتبار يتحقق فى قوله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعنى يهود بنى النضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف فى اربعين راكبا الى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصارى بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبى عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فدس المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير ما شاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا الا اهل

وبيان ذلك فى الاصل فى قول الله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه

بيتين منهم ال ابي الحقيق وال حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة* واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحيوتي و في جئته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام * اوهذا اول حشرهم والحشر الثانى اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثانى حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام *ماظننتم ان يخرجوا الشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم *وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله * فاتيهم امر الله اوعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذى يرعب الصدر اى يملاءه * وقذفه اثباته وركزه * يخربون بيوتهم التخريب الاخراب والافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب تركه لاساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأفتهم وان لايبقى لهم بالمدينة دار ولامنهم ديار* والذى دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لايتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وان ينقلوا معهم ماكان في ابنيتهم من الخشب والساج المليح واما المؤمنون فداعيهم ازالة متحصنهم ومتمنعهم وان يتسع لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها بايدى المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم امروهم به وكلفوهم اياه فاعتبروا فاتعظوا يااولى الابصار ياذوى العقول ولا تفعلوا فعل بنى النضير فينزلك بكم مانزل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق المتأمل فيها للاعتبار فقال فالاخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله تعالى اقتلوا انفسكم اواخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل اواشد منه اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج الذى هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الاخراج ايضا* واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كما بينا*اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصرة والنجاح*وان المقت اى السخط والبغض يقال مقته اى ابغضه * والخذلان اى ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة اى شدة الباس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معانى النص *للعمل به اى لنعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لانص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل مانزل بهم * فكذلك في مسئلتنا هذه اى كما وجب لنا

واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله تعالى ماظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة الى مالايحصى من معانى النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معانى النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك في مسئلتنا هذه

لان الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل قولك بسم الله فدل عليه قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن الصامت ان النبى عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الاسواء بالسواء والحنطة بالحنطة الاسواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف والامر للايجاب يكون والبيع مباح فلابد من صرف الامر الى الحال التى هى شرط والمراد بالمثل القدر لما روى فى حديث آخر كيلا بكيل فثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هى حرام

التأمل فى معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل فى سائر النصوص لاستخراج المعانى التى تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه قوله (وبيان ذلك) اى بيان التأمل لاستخراج المعنى الذى هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق فى مسألة الربوا وذلك اى ذلك البيان ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة الحديث * روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لابد من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت فى المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهى مختارة الشيخ ههنا بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذى جعلت التسمية مبدأ له * ودل عليه اى على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والحنطة اسم علم المكيل اى اسم موضوع غير معنوى لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لايخرج عن كونه مكيلا وقد قوبل هذا المسمى بجنسه بقوله الحنطة بالحنطة * وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة ويكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الاترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل * ولم يعمل فى نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التى هى شرط الجواز وصار كأنه قيل اذا اقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا فى حالة المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر فى ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشئ قد يصير مشروطا بشرائط يفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن فى ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن فى نفسها واجبة * والمراد بالمثل المذكور فى هذا الحديث المماثلة فى القدر اى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث فى اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لا وصفا وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا * فثبت بصيغة الكلام اى ثبت هذا المجموع وهو اضمار البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة فى القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل فى معناها * والفضل اسم لكل زيادة اى زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفيز من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والآخر نسيئة * وقوله ربوا اسم لزيادة وهى حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا الا لكل زيادة فان الربح فى التجارة والنماء فى

(الزراعة)

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام * وهو اى الفضل الذى هو ربوا فضل مال لا يقابله عوض فى مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد فيكون كما لو باع عبدا بجارية وشرط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشترى للبايع عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض فى عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض فى عقد المعاوضة * فان قيل ينبغى ان يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين وثوب بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا فى عقد المريض وبيع الاب والوصى * قلنا لا نسلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك فى حقه متقوما بعشرة لرغبته فى شرائه بعشرة ولها اثر فى اثبات زيادة المالية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوى بعشرة فكان فى حقه متقوما بعشرة وربح الآخر عليه تسعة اعشار ان فى السوق قيمتها عشرة * وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما فى حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وجده المشترى عند اهل السوق يساوى بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية الى الذات فلا يثبت برغبة المشترى مالية فيظهر الفضل الخالى عن العوض * وكذا فى تصرف المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشترى انما تصح اذا كان ذلك تصرفا فى خالص ملكه وتصرف الاب والوصى فى مال الصغير واليتيم وتصرف المريض فى مال تعلق به حق الغير لا فى خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر الفضل فى تصرفاتهم ايضا * والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشيئين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على تقدير عدم الفضل ليمكن تحقيق فضل احدهما على الآخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان فى العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة فى شئ من العلم وامتاز احدهما بزيادة فيه وههنا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة فى القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل مبنيا عليه فى الذكر كما لو قيل زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر * يوضحه ان البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر فى بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل فى الفضل يعنى كما ان المراد بالمماثلة هو المماثلة فى الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص فى غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الحنطة بلادة امناء منها لا يجوز ومعلوم ان المن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا الو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر) يعنى ثبت بالتقرير الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى فى هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين فى القدر شرطا لجواز العقد* ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اى بيعوا الحنطة * واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن مالا يجرى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبتنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين *عند البيع بجنسها اى عند بيع الحنطة بجنسها او بيع هذه الاموال المذكورة فى النص بجنسها * واذا تاملنا وجدنا الداعى الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الامام البرغرى فى طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما فى الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل علمنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية المالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر فى ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض فى البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما فى الذات والجنس فى المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف فى مسئلة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيا عن ضده فايجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل *فالكيل ونعنى به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل فى المتماثلين وعلما على ثبوت الحرمة فى المتفاضلين كالنكاح جعل علما للحل فى حق الزوج وللحرمة فى حق غيره* بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اللبد صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل فى صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعى الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى فيثبت به المماثلة معنى

صورة ومعنى قوله (وسقطت قيمة الجودة) جواب عما يقال لانسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بماذ كرتم فانه قد بقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنتقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لايظهر الفضل كما في العبيد والثياب * فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو اجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة ردية وزيادة فلس لايجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المعقول ان مالاينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته لافي اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ماينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولايلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لايصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثلث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلوسا جيدة رائجة بفلوس ردية رائجة * لانا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد حجر هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اداء او بدل الجيد بالردي وله ان لايرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضي بذلك سقط حقه ايضا قوله (ولما صارت) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا بكيل احترازا عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقق التسوية * لاعلة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لايصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لايصلح اثر العدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر العدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزاً جيداً بقفيز ردى وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان مالاينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت اعتبار القيمة للجودة شرطا لاعلة لان العدم لايصلح علة

صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط شئ منها فى البيع بمنزلة شرط الخمر ففسد به البيع فهذا ايضا معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأى فلم يبق من بعد الا الاعتبار وهو انا وجدنا الارز والجص والدخن وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الامثلة ما بينها وبين هذه الجملة افتراق وحصل بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات معانيها طمانينة

تقوم الجودة فيجعل سقوط التقوم شرطا لا علة * صارت المماثلة جواب لما * ثابتة بهذين الوصفين اى القدر والجنس * بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمتماثلين والثانية بصار اى صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس * فصار شرط شئ منها اى من الاعيان * فى البيع اى فى بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان كل واحد حرام خال عن العوض * او باعتبار ان كل واحد مفوت للمماثلة الواجبة بالامر * فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث يجوز وان جعلت هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل فى ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع التفاوت * قلنا لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب المساواة قدرا على وجه لا يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كما فى الفلوس الرائجة فانها لما صارت امثالا متساوية قطعا على وجه لا يجرى فيها المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين * وانما جعلت امثالا فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم تتحمل هذه التفاوت لوقعنا فى تفاوت اعظم منه وهو تفاوت القيمة * والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسوهل فيه الا ترى ان السلم يصح فى الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا فى الطريقة البرغرية فهذا اى كون الداعى الى الحكم هو القدر والجنس * معنى معقول اى مفهوم من هذا النص فان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا بمثل يشير الى القدر * ليس بثابت بالرأى يعنى ابتداء بل هو مستنبط من النص * فلم يبق من بعد اى من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعى اليه القدر والجنس الا الاعتبار * وهو اى الاعتبار اى طريقه كذا * مثل حكم النص بلا تفاوت اى مثل حكم النص فى الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما * فلزمنا اثباته اى اثبات الفضل الخالى عن العوض وهو كما ذكرنا اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذى ذكرنا من الامثلة اى فى الامثلة * او هذا المثال الذى فى صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهى المثلات والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التى ذكرناها فرق فان التأمل فى اشارات نصوص المثلات لتعرف المعانى الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل فى حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل فى اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعانى الداعية الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من اقامة الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اى بنفسها ونظمها * وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص وفى ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ماتضمنته من المعانى التى تعلقت بها احكامها جمعا بين الاصول والفروع معاً وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وماللخصم الا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى من المعانى ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وفى التعيين احتمال وجاز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الاترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارنى كيف تحى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبى * وطمانينة القلب عبارة عن ثباته على مااعتقده من الحق وسكونه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الائمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لااشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق مايحصل بالخبر اذليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق فى خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك فى رؤية القلب فانه اذا تأمل فى معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله فى قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله تعالى* لعلمه الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لايوجب العلم والمجتهد تخطئ ويصيب عندكم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لايدرك ماهو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باثبات المعانى * تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصرا قبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفى غيره ممالم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصرا على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات * وفى ذلك اى وفى تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيمانص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ماذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيمانص عليه واهمالها فيمالم ينص عليه * ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها * ومعانيها اى معانيها اللغوية ومحافظة ماتضمنته اى النصوص من المعانى التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعانى الشرعية لانه مالم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لايعرف ان هذه الحادثة لانص فيها ومالم يقف على معانيها الشرعية لايمكنه رد الحادثة الى مايناسبها من النصوص * جمعا اى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان مايفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ماقال الخصم ان فى المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ * وماللخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما آله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى فى الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان فى كل معنى عينه القايس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة * وصار الكتاب تبيانا لكل شئ من هذا الوجه وهو اعتبار المعنى اذ لا يمكن ان يقال كل شئ فى القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بيانا بمعناه ثم ذلك المعنى جلى يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الاذى الموجود فى التأفيف وخفى لا يوقف عليه الا بزيادة تأمل كتعلق انتقاض الطهارة بوصفى النجاسة والخروج فى الخارج من السبيلين فاذا كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتا له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفى كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شئ بظاهره ومعناه * وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ فى عامة الاقاويل لا القرآن * وكان اولى اى كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا * وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية المأولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال اذ عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انها لا تتوقف على علم اليقين * وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتدآء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعانى ثم وجد ذلك المعنى فى محل آخر فانه هو المتنازع فيه واما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المهجور لانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة فى قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذى نحن بصدده فانه فى التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره * وكذا المراد من الرأى والقياس المذكور فى سائر ما رووا من الاخبار الرأى المقترح المذموم الذى هو مدرجة الى الضلال او الرأى الذى يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الرأى الذى قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر به فى اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احدهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال هذا شئ لا يظنه الا ضال كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل * قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات * قلنا اما الفرق فلافتراقها فى المعانى التى تعلقت الاحكام بها

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ماتوهمه الخصم جامعا اولوجود معارض فى الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها فى معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذلامانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة * فان قال الخصم ان غرضى مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لوحرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمتم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم فى شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه ولكان ذلك من اقوى ماتذكرونه من اماراتكم فى القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولى ان وضعه يمنع من القياس * فنجيبه بان نفى الشرع حكم امارة فى بعض الصور لايمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة فى الشتاء على المطر ولاينقض كونه امارة وجود غيم ارطب فى صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لاتخرج من كونها امارات بوجود امثالها متخلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

(فصل فى تعليل الاصول)

لما بين فى اول الباب ان الاصول وهى النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين فى هذا الفصل اختلاف الناس فى ذلك * فقال واختلفوا يعنى القائلين بالقياس فى هذه الاصول وهى النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * او الاصول الثلاثة وهى الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اى بعض القايسين * هى غير شاهدة اى غير معلولة فى الاصل * الا بدليل اى الا اذا قام دليل فى البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالزام به على الخصم * واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص فى عباراتهم فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء عل فهو معلول اى ذو علة نص عليه فى المغرب والصحاح والعلة فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به حكم النص على ماعرف تفسيرها فى اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع فى البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ماعدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف فى كونه متعلق الحكم لابكل وصف * يعنى لاحاجة فى تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل فى النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به * وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل فى النصوص كونها معلولة

(فصل فى تعليل) (الاصول) قال الشيخ الامام واختلفوا فى هذه الاصول فقال بعضهم هى غير شاهدة اى غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هى معلولة لكن لابد من دليل مميز وهذا اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هى معلولة شاهدة

* ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل فى كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل فى النصوص التعليل * وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعى نصا بل استدل بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعى والى بعض اصحابنا ايضا * والقول الرابع قولنا انا نقول هى معلولة شاهدة اى الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد * الا انه لابد مثل النصوص الواردة فى المقدرات من العبادات والعقوبات * ولابد فى ذلك اى فى جواز التعليل من دلالة التميز اى دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولابد قبل ذلك اى قبل الشروع فى التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من اقامة الدليل على انه اى النص الذى نريد استخراج العلة منه للحال * شاهد اى معلول لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل يصلح للدفع لا للالزام * وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر فى الميزان وان كان القاضى الامام والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اى الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية * ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فمتى علله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسى وابو الحسن الكرخى ان من شرط صحة القياس ان ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البستى ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم فى مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة فى الاصل فى الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل فى النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعى مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص فى قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا * حرمة فضل الحنطة على الحنطة فى البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل

الا انه لابد من دلالة التميز ولابد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا فى تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعى رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص فى الاصل معلولة الا باقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة

(بالمكيل)

بالمكيل فى الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعى من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعد لان المجاز احد نوعى الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل * وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم * والضمير فى فلا يترك راجع الى النص * ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال الاترى ان الاوصاف متعارضة يعنى يقتضى كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم فى حديث الربوا يقتضى حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس* والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد فى غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لافضائه قصد الحكم على النص * او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى التناقض فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل كما قلنا * او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة فى حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلا* وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك* فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التى اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل* وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته بنص او اجماع قوله (واحتج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل فى النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا فى كل نص لان تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص * ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشئ بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل الاترى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل وكان الوقف اصلا واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشهادة صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح

الاثبات بكل وصف الابمانع مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعي وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلابد من دليل يوجب التميز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول

بكل وصف اصلا* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف * الا بمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا بمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى * فكذلك هذا اى فمثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لما لم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى فى الشرع * صار التعليل والشهادة من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى فى كل وصف احتمال انه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة * وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة الى المجاز وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعنى اثر التعليل فى اثبات حكم الفرع لا فى تغيير حكم الاصل فان الحكم فى المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به طمانينة القلب وانشراح الصدر * ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعى انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس* وصار ذلك اى التعليل اصلا فى النصوص * بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها بان يجعل الكل علة * لانه اى التعليل شرع للقياس مرة اى لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاقه به* وللحجر اخرى عند الشافعى فانه جوز التعليل بعلة قاصرة لمجرد الحجر فحسب * وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجر لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما انتفى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلابد من دليل عين وصفا من سائر الاوصاف للتعليل* وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها *فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كما فى وقت الصلوة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الادنى سببا لانه متيقن به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا * هذا تقرير ما ذكر فى الكتاب * ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم لحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

يحتاج الى دليل التميز * وفى كلام القاضى الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لا يمكن القياس اذلا قياس الا بكون النص معللا والا لكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصحابة انما اختلفوا فى الفروع لاختلافهم فى الوصف الذى هو علة فى النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التميز شرط) يعنى هذا الذى ذكرناه هو المختار ودليل التميز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التميز الاخالة وعندنا التأثير على ما نبين فى باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل * لكنا نحتاج قبل ذلك اى قبل بيان التميز والشروع فى التعليل الى اقامة الدليل * على كون الاصل اى النص الذى يريد تعليله * شاهدا اى معللا فى الحال وليس بمقتصر على مورده بل يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل فى النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ماهو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام * لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا فى النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير * على مثال استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرد شهادته باحتمال كونه عبدا اذ الاصل فى بنى آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم فى حريته لم يصر حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة فى نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل * وتقديره ان الاقتداء بالرسول فى افعاله اصل بقوله تعالى * لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة * قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى * كما ان التعليل فى النصوص اصل بالدلايل الموجبة للقياس * وقد ثبت اختصاص النبى عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفى من الغنيمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل فى بعض النصوص * ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به فى افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغى ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

شاهدا للحال لانا قد وجدنا من النصوص ماهو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالنبى عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص فى بعض الامور لان الاقتداء بالنبى عليه السلام انما صار واجبا لكونه رسولا واماما وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال فى نفس العمل فاما ههنا فان النص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا فى نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصل فلما اعتدلا لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء لا معارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

معللا مالم يمنع عنه مانع *فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى* واتبعوه لعلكم تهتدون* وليس فى كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به. لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل فى نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا مالم يقم دليل التخصيص *فاما فيما نحن فيه فالاحتمال فى نفس الحجة للوجهين المذكورين فى الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال فى نفسه لم يصح العمل به مالم يقم دليل يبين المراد منه *ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا فى مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه *اجاب عن هذه الكلمات فقال بعد ما ثبت ان الاصل فى النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما ستعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا الا تعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاى حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا *وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام فى صحة العمل به فى هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء فى الفعل المعين * وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به ومالا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف فى غير المعلول وبالاستنباط فى المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد *فهذا كلام الفريقين فى هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد فى التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل فى النصوص التعليل *قولنا فى الذهب والفضة ان حكم النص *وهو حرمة الفضل *فى ذلك اى فى المنصوص *معلول بعلة متعدية وهى الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعى رحمه الله انه ليس بمعلول *او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع منا الاستدلال اى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام *الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد *بعينه معلول *ودلالة ذلك اى الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اى حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير *بقوله عليه السلام يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاحضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا بمثل* وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعنى كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد *الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعنى الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا فى الذهب والفضة ان حكم النص فى ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل فى النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

(عن الدين)

عن الدين بالدين الذى هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام* انما الربوا فى النسيئة* وتعيين الاخر اى وجوب تعيين البدل الآخر فيما نحن بصدده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين فى العينية فان المساواة بينهما فى القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيد والمساواة فى العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد* وقوله طلبا للتسوية متعلق بواجب* وقوله احترازا متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر* وانما وجب تحصيل المساواة بينهما فى العينية احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكوة العين من الدين ولم يحنث فى قوله ان كان له مال فعبده حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحترازا عن الربوا كوجوب المساواة* وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعى رحمه الله التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا فى بدلى الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك* وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض فى المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين فى احد البدلين يعدم المساواة فى اليد باليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما فى المجلس* وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعنى مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين* لما قلنا من اشتراط تعين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل* ووجب تعيين رأس مال السلم يعنى بالقبض فى المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا ورأس المال فى الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعا لحرج التميز عن العوام والحاقا للفرد بالاغلب* فيثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الا وجود حكم النص فى غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه * واذا ثبت التعدى فى ذلك اى فى حكم التعيين* ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بلا تعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بلا تعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعدية لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثمنية مانعة * واذا ثبت فيه اى ثبت التعليل هذا النص فى تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه* ثبت تعليله فى مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات* لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا* بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعنى ربوا الفضل الذى بنى تعدى وجوب المماثلة عليه اسرع ثبوتا من ربوا النسيئة الذى بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب طلبا للاستواء بينهما احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا وقد قال النبى عليه السلام انما الربوا فى النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب

تعيين رأس مال السلم بالاجماع واذا ثبت

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدى بلا تعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الابحجة فكذلك ههنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بالحجة والله اعلم

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة * فان قيل لا نسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لا نص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدا بيد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع مع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها * قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امر معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب * فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء * وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والنيء من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل * فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقي الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهما لم يثبتا على الوصف الذي ثبتا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة * ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة (رحمه الله)

رحمه الله اليه اشير فى المبسوط * لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال* الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ النبى عليه السلام بعث مبينا للحكم لا للغة فكان معناه مايتخذ منهماله حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا اى نظير ماذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ماقرر فى الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ماذكر الخصم من الطعن بانه معلول بالثمنية بطل هذا الطعن والله اعلم

(باب شروط القياس)

(باب شروط القياس) قال الشيخ الامام وهى اربعة اوجه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر

قوله (ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) اعلم انه لابد من بيان الاصل والفرع ههنا لكثرة دورهما فى المسائل فى هذا الباب فنقول الاصل فى القياس عند اكثر العلماء من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بجنسه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ماكان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر فى هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فى هذا المثال لان الاصل ماتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل * ولا فى النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلى او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا * وهذا النزاع لفظى لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين * اما بالمعنى الاول فلما قلنا * واما بالمعنى الثانى فلا فتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله* ولان المطلوب بيان الاصل الذى يقبل الفرع فى التركيب القياسى ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر

اليه دون المحل الاانهم لماسموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا * واذاثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما فى قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لايشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الاترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس * والباء فى بحكمه بمعنى مع و فى بنص آخر للسببية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لايكون النص المثبت للحكم فى المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه * فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به ولايعدوه للنص النافى فى غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا * والباء فى بحكمه صلة الخصوص * وفى بنص آخر للسببية اى يشترط ان لايكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لايشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * اوالمراد من الخصوص خصوص العموم الاانه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لايمنع من القياس * والباء فى بنص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لايكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين * واشهدوا ذوى عدل منكم * بقوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله فى الفضيلة اوفوقه اودونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله (وان لايكون حكمه معدولا به عن القياس) الضمير فى به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الابالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لايكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس * اى مائلا عنه يعنى لايكون على خلافه * وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه * الضمير فى بعينه عائد الى الحكم وفى نظيره الى الاصل وفى فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا فى الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره فى الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص فى الفرع الاان الكل لما كان راجعا الى

وان لايكون حكمه معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه

(تحقق)

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الأولين فانهما ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا فى بعض الشروح * وان يبقى الحكم فى الاصل اى النص الذى فى المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعنى يشترط ان لا يتغير فى الفرع * وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شئ من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس الموذيات فى اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور فى قوله عليه السلام * خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم * لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل مبطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله فى الشرط الرابع * ومنها ما ذكر غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم فى الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى الحكم اذ التعدى يتحقق فى الثابت لا فى المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب ابى الحسن واكثر اصحاب الشافعى خلافا للحنابلة وابى عبد الله البصرى من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعى فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيع ذكر الوسط وهو التفاح * وان لم تتحد العلتان فسد القياس لان العلة التى بين الاصل واصله لا توجد فى الفرع والعلة التى بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة لثبوت الحكم فى الاصل بدونها كقول بعض اصحاب الشافعى فى الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاسوا الرتق على الجب عند توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع * وفى قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعنى يشترط تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص لا بالقياس * ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعى الوضوء على التيمم فى الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء * واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة فى الكتاب بوجوه * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثانى انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضى الامام ابى زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه * بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده * وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم فى الاصل بعد التعليل على ما كان قبله

التجاوز وذلك لايتحقق فى الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشئ لا يثبت فى محلين فى زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص فى قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثلا بمثل * حرمة الفضل على الكيل فى الحنطة ولا يتصور ثبوته فى الفرع لان حرمة الفضل على الكيل فى الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل فى الحنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة فى الشرع فى نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ماورد النص به فكان ورود النص به مخالفا للقياس من حيث الصورة * وعن الثانى ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة فى الفرع وعدم اقتصاره على الاصل لا التعدى الذى يوجد فى الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى مثله من غير تغير فى نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدى الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا بدليل قطعى او بدليل اجتهادى ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة الفضل على الكيل فى الحنطة تعديناه الى الجص والارز بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار الذمى فانه تغيير للحرمة المتناهية فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع فكان فاسدا قوله (اما الاول) اى اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اى بفرد الاصل بحكمه بالنص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلا له اى للاختصاص الثابت بالنص * وذلك اى التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل * لانه اى التعليل او القياس لايعارض النص لدفع حكمه بوجه * واما الثانى اى اشتراط الشرط الثانى وهو كونه غير معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لايستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشئ واحد فى زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر فى تصنيف له فى اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لايقاس عليه غيره ولكنه محتاج الى تفصيل * فنقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص ابى بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده * وثانيها ماشرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه تجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته * ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما الثانى فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته به كالنص النافى لايصلح للاثبات

والكفارات وجميع المحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة فانا نعلم ان المسح على الخف انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين ومالا يستر جميع القدم لانها لا تساوى الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشاركها في جملة معانيها ومصالحها فان المرض لا يحوج الى قصر الذات وانما يحوج الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الايماء * وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه فهذه الاقسام لا يجرى فيها القياس بالاتفاق * ورابعها مااستثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كما سيأتيك بيانه في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه قوله (واما الثالث) اى اشتراط الشرط الثالث * فلان القياس اى المقايسة * محاذاة اى مساواة بين شيئين * فلا ينفعل الا في محله اى محل القياس يعنى لا يثبت وجوده الا في محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحيوة شرط ليصير الصدم ضربا والقطع قتلا والمحاذاة لا تتصور في شئ واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الآخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدى من الاصل الى فرع هو نظيره * وانما التعليل لاقامة حكم شرعى اى لاثباته يعنى انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعنى في بعض ما تضمنه الشرط الثالث من القيود خلاف كما سيقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله (واما الشرط الرابع) اى اشتراطه * فلما قلنا اى في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا قياسا مغيرا الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل الا في محله وهو الفرع والاصل معا وانما التعليل لاقامة حكم شرعى وفي هذه الجملة خلاف واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان عليه هو ما فيه لغة قبله مثل اشتراط التمليك فى طعام الكفارة بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى * فاطعام عشرة مساكين * اذ الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهدته بالاباحة وباشتراط التمليك يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك فاما تعليل نص الربوا وتعدية حكمه الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم فى الاشياء الستة بعد التعليل بقى على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد فى عامة الشهادات اى فى جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره * واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوى عدل منكم * اثنان ذوا عدل * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * وثبت بالنص قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من شهد له خزيمة فحسبه * كذا فى المبسوط * وروى ابو داود سليمان بن الاشعث السجستانى فى سننه ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبى صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابى فطفق رجال يعترضون الاعرابى فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابى فى السوم على ثمن الفرس فقال للنبى صلى الله عليه وسلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال النبى عليه السلام حين سمع من الاعرابى ذلك اوليس قد ابتعته منك فقال الاعرابى لا والله ما بعتك فقال النبى صلى الله عليه وسلم بل ابتعته منك فطفق الناس يلوذون بالنبى والاعرابى وهما يتراجعان وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للاعرابى ويلك ان النبى لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع مراجعتهما وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبى صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين * وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص فى العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهى توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال شئ لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا واثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا للنص بالقياس * قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة

مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد فى عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل وحل للنبى صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما له فلم يصح تعليله

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى * وحل الرسول الله صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكرامالة لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع بقوله عز اسمه * فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * ثم خص رسول الله صلى عليه وسلم باباحة التسع ولاشك ان اباحة النكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لايملك العبد الاتزوج امرأتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول صلى الله عليه وسلم اكرامالة * فلم يجز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسع نسوة لغير الرسول عليه السلام اعتبارا به فانه اسوة لامته فيما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لاتبع ماليس عندك * اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الحمر ان البيع يقتضي محلا مملوكا * مقدورا اى مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الحمر لايجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقين * وجوز السلم في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو قوله عليه السلام * من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وماثبت اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضي اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل من دخل داري فليدخل غاض البصر ومن كلمني فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم الا بصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلايسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام * فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لكونه ابعد من الغرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع لان التعليل لايصلح لابطال ماثبت بالنص * فان قيل * قد عديتم حكم هذا النص من الكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فنحن نعديه الى السلم الحال ايضا * قلنا * لانسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته فان قوله عليه السلام * في كيل معلوم ووزن معلوم * يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل مايحصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل على ماسيأتيك بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم فرع الشافعي رحمه الله على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى * خالصة لك * بعد قوله عز اسمه * وامرأة

وكذلك ثبت بالنص ان البيع محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وماثبت بهذا النص الا مؤجلا فلم يستقيم ابطال الخصوص بالتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامته بغير عوض وفي اختصاصه بان لاتحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه امهاتكم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما لايعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي* والخالصة مصدر مؤكد كوعد الله ونظيرها العافية والكاذبة والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ماقلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال فى اول الآية انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن* اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي* فكان فيه بيان المنة عليه فى كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال فى سياق الآية * قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم *يعنى فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر وقال* لكيلا يكون عليك حرج * اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق فى امر النكاح والحرج انما يلحق الناس فى لزوم المهر فاما فى العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا فى حق من هو افصح العرب والعجم* والمراد اختصاصه عليه السلام بان لاتحل منكوحة لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا لك من النساء خلوصا حتى لايحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى بان يكون الغير شريكا له فى فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا* وقوله جل جلاله* وازواجه امهاتهم * وهذا اى الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما ممايعقل كرامة * فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لاتختص باحد بل الناس كلهم فى الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو فى قوله وفى اختصاصه بمعنى او * ولفظة فى اولفظة اختصاصه فى قوله وفى اختصاصه زائدة ولو قيل واختصاصه بان لايحل او قيل وفى ان لايحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك ثبت للمنافع) اى وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة اى فى جميع انواعها صحيحها وفاسدها* بالنص مثل قوله تعالى* وآتوهن اجورهن* فى حق الاظآر وقوله تعالى اخبارا* على ان تأجرنى ثمانى حجج* وقوله عليه السلام* اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه * وقوله صلى الله عليه وسلم * ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره* الحديث * مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه ينبت بالاحراز وانه يتحقق فى الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد ماوجدت لايمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولابد فى ذلك من المساواة فى نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة فى المعنى وبين العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لايبقى ويقوم بالجوهر وبين مايبقى ويقوم به غيره وبين مالايبقى ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعانى وبين العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

(فاحش)

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة * الا انه ثبت تقومها بالنص فى باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم فى المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة * ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثانى لكونه معدولا به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تآخيا وارتباطا جاز ايراده فى هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اورده ههنا قوله (ومثال الثانى من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس * ان اكل الناسى اى حكم اكل الناسى للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشئ لا يبقى مع ما يضاده والاكل يضاد الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذاكرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا فثبت انه لا تأثير للنسيان فى اعدام الموجود وايجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال * الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر فى الافساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابى * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص * زعم الشافعى رحمه الله ان قوله تعالى * اتموا الصيام الى الليل * يقتضى بعمومه ان يفسد صوم الناسى لان الامساك المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام * الفطر مما دخل * يقتضى ذلك الا ان الناسى خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذى ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذى صب الماء فى حلقه * فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا فى العموم ثم يخرج بالمخصص فى تعليل النبى عليه السلام بقوله * فان الله اطعمك وسقاك * اشارة الى ان الناسى لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما مر * ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا فى اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسى كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسى مخصوصا بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابى به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس تخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس * واذا كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول به عن القياس * فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ * لضد ما وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذى

ومثال الثانى من الشروط ان اكل الناسى معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضد ماوضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير فى وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضد ماوضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم فى هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضد ماوضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقائه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص النافى له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به المخطئ والمكره وغيرهما * قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد فى ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل القياس فلا يمكن الحاق المخطئ والمكره به لما سيأتى بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم فى غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم فى مواقعة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء فى قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * بعد قوله * فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا * اى اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد فى بعضها واردا فى الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلفا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد * ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت فى الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى * وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا * فيجوز ان يظهر التفاوت بينها فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة * ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى * فاطهروا * جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو آخر وفى التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد * ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام * تم على صومك * من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمته * ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت فى الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم فى مواقعة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء فى قيام الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا يجعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت واطعم عيالك كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل فاما المستحسنات فمنها ماثبت بقياس خفي لا معدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقضي عددا من الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا * على مامر اى فى باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا * كلوه فان تسمية الله فى فم كل امرئ مسلم * وفى رواية * ذكر الله فى قلب كل مسلم * معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان فى ايجاد الشرط المعدوم كما وصلى بغير طهارة ناسيا اوترك احضار لشهود فى النكاح ناسيا * فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة فى الناسي قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقيت الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعمد الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق مايردها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل * ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفه وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر * وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما فى الناسي انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعمد لم تحل كذا فى الاسرار قوله (واما المستحسنات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذ الاستحسان لا يذكر الا فى مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس * فقال من المستحسنات ماثبت معدولا به كما قلتم * ومنها ماثبت بدليل خفي اى نوع من القياس الا انه خفي لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفا له حتى جاز تعليله * والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف فى نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس * وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه * وعن الشيخ الامام ابى الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ماروى انه عليه السلام علل سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس * اوكانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص * اوكان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا للبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما ملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الاجارة * وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشئ لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه * يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس * بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص * ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف * واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول * غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن * فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ونبه له لانه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمتنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمتنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا * يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه * وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس يخصصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم * وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعا

غير معلوم * وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة * لان التعليل لا يقتضى عددا من الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع * ولكنه اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط اصل واحد * على مثال ماقلنا اى فى آخر باب المعارضة فى عدد الرواة فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة ولكن لايخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء * وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية * قالوا انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك تسمى خمرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هى الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ * ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة * قال الغزالى رحمه الله ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة ووضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا * وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان لغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانى ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الآدمى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا

ان من علل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق فى باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لاتنال الا بالتأمل فى معانى اللغة فكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التمليك فى الطعام فى كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوى وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس لا للمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا

المايعات قارورة اخذاء من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قرفيه الماء فاذن كل ماليس على قياس التصريف الذى عرف منهم بالتوقيف لاسبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لامدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لايجوز اثبات الاسامى لغة بالقياس ولكن لاتثبت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء لمعانى مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بنى عليه حكم شرعى فهو اسم شرعى لا لغوى فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم فى طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك فى معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأى لايعرفه الا القايس فتبين انه لايجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعانى اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعانى لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية* وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة فى اللغة ثابتة بالتوقيف فى التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشتراط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اى اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق فى العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك فى العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا* او نقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما مزيلة للملك * كان اى التعليل باطلا لان الاستعارة* باب اى نوع من اللغة لا يبان الا بالتأمل فى معانى اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز الحقيقة لاتعرف الا بالسماع والمجاز لايعرف الا بالتأمل فى معانى اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية فى احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى هو تعدية حكم الشرع ولهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا* وكذلك اى ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة* واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابنى باطل ايضا لما قلنا ان طريقة التأمل فيه هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعى فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل بشرط التمليك فى الطعام اى التعليل لاثبات اشتراط التمليك فى طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوى ولا مدخل للقياس فى معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوى فلا يكون ما يعقل اى يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على مامر بيانه في باب الوقوف على احكام النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم لمايلبس اى للملبوس وهو الثوب لا لمنافع اللباس وفعل اللبس وعين الملبوس لايصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التمليك * فبطل التعليل من كل وجه يعني لايصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوى لامدخل للقياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال سمى الزنا زناء لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزناء فيدخل اللايط تحت قوله تعالى * الزانية والزاني * الآية واسم الخمر لسائر الاشربة يعني المسكرة بان يقال سمى الخمر خمرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * فيحد بشرب القليل والكثير منها كالخمر * واسم السارق للنباش بان يقال سمى السارق سارقا لانه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لايسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل * والسارق والسارقة * الآية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلايجرى فيها القياس قوله (والثاني من هذه الجملة) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين * وقال الشافعي هو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية * فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين * وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اى الرأى المستنبط

والثاني من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا فبطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الا يرى ان دلالة كون الوصف علة لا تقتضى تعدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع اولم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان اوعاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما الدنع مايخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم يوجد * وبان صحة العلة لوكانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما اوعملا اذ لوخلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لايفيد * وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الا غلبة ظن بلا خلاف * ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما بما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (فان قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لابد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل مفيدا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قلنا) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والسلف فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية ولا يمكن ان يجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفروع فان قال ان حكم النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لابطاله فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل

ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع فى معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم فى الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع فى العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطفت عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك فى الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه فى باب احكام الحقيقة والمجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علما انها هى المؤثرة فى الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ما ذكروا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا فى مختصر التقويم * ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة * لانا نقـول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة فى المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله * فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبـات اختصاص النص بالحكم كما ذكر فى الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص به * وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد * وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية وعلى ترجحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهى من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هـذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنـا حصول هذه الفوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعـدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع فى الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهمـا اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا * وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة

لايدل على عدم الحكم فى غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لامن باب العمل والرأى لايوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لايتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى مايفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا لانسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت فى موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهى العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على مانص فى القواطع والمحصول وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه مثبت انه ليس فيها فائدة وكان وجودها وعدمها بمنزلة * واماماذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود كل واحد من المتضائفين على الآخر فلايكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اى مما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير اى يشترط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص فى الفرع من غير ان يحدث له تغير فى الفرع بزيادة وصف اوسقوط قيد ونعنى به المثلية فى نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لافى كونه قطعيا لان ذلك لايثبت بالقياس وان استجمع شرائطه * قال الشيخ فى مختصر التقويم وهذا فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقايسين غيروا حكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه * من ذلك اى مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييره فى الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير * وبيانه ان الشافعى رحمه الله جوز السلم الحال فى الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبى عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف مايقتضيه العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم فى الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد * وتحقيقه انه شرع رخصة ومعنى الترخص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراءته للمشترى دفعا للحرج الذى يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع * والثانى دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان فى قول الراوى ورخص فى السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ماليس عند الانسان اشارة اليه فان عند يدل على الحضرة لاعلى الملك * ولان من له اكرار من حنطة لو باع الحنطة سلما يجوز اذا كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع حاجة الافلاس لما جاز فى هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثانى لان يجوز حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لماذكرنا ان ثمرة التعليل التعدية لاغير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا

(الاحضار)

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا * وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع * حتى لو باع الميتة اوباع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه * اوباع الخمر اوباع الآبق اوالمغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية فى المسئلة الاولى * وعدم الملك فى الثانية وعدم التقوم فى الثالثة والعجز عن التسليم فى الرابعة والمعقود عليه فى السلم ليس بموجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان تملك الانسان ما فى ذمته بالسبب الذى وجب عليه لانه انما وجب فى ذمته مملوكا عليه للغير لا له فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصلى فى السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة فى الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهى ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه فى الحال وقدرته على ذلك بعد مضى مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته بمجئ اوانه فجوزله الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها فى تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة فى صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا لعينه بل خلفاء عن القدرة التى هى الشرط الاصلى فى البيع فتبين ان هذه رخصة نقل للشرط الاصلى الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجئ وقت الحصاد ظاهر * واذا كان النص اى النص المرخص * ناقلا اى للشرط الاصلى وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها * لم يستقم التعليل للاسقاط اللام للعاقبة اى لم يجز تعليله على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اى ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذى هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص يكون ابطالا له واثباتا لحكم آخر فى الفرع لم يتناوله النص * الاترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز الى التيمم لم يجز تعليله على وجه يؤدى الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكما له فكيف يقوم مقامها الاترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد * وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة * لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص فى السلم بصفة لاحل وتفسيره نقل الشرط الاصلى الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذى هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض اليه اشير فی الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذا لزمه حالا عقيب العقد لا بد من ان يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه التسليم عقيبه واذا احضر فای فرق بين ان يبيعه سلما او عينا وای تفاوت فی حق المشتری بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضار عقيب العقد * يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهی عنه فی قوله نهی عن بيع ماليس عند الانسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا له قد رآه المشتری واشار الی مكانه او بينه صح وبيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضر به قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز فثبت ان المراد من النهی بيع ماليس فی ملكه لا بيع ماليس بحضرته وان الرخصة فی قوله ورخص فی السلم واقعة على عدم الملك الذی هو مفسد بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجديه نفعا لان اقدامه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدما فی حق جواز التيمم * ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعجز عن البيع الرابح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذی هو سبب المشقة مقام المشقة التی هی امر باطن فی حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) ای ومن التعليل الذی غير فيه حكم الاصل فی الفرع قول اصحاب الشافعی فی الخاطئ والمكره يعنی فی الافطار بان تمضمض ذاكرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء فی حلقه او اكره على الافطار ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسی فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشیء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى * وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالآكل ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للآكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ فی المضمضة فسبق الماء حلقه حيث يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعی وان لم يقصد الفطر لان المبالغة فی المضمضة محظورة منهی عنها فی حالة الصوم فما تولد منها كان مضمونا عليه كمن حفر فی الطريق يضمن ما تولد منه من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساده من وجهين * احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان ای مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم القصد الى تفويته اثر فی وجوده لان العدم ليس بشیء فلا يصلح مؤثرا فی الوجود * الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما يعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل اليوم * وان اغمی عليه قبل غروب الشمس وبقی كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم * وان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم فی الخاطئ ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسی وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر فی الوجود مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان من لم ينو الصوم لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا

الى تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر فى ايجاد الصوم مع عدم ماينافى الصوم من الاكل لم يكن له اثر فى وجود الصوم مع وجود ماينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسى ليس لعدم القصد* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اى لكن فعل الناسى وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام *تم على صومك* غير معلول اى غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره* على ماقلنا اى فى بيان امثلة الشرط الثانى *وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثانى فى بطلان ذلك التعليل يعنى يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذى نحن فى بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسى معلول فالحاق الخاطئ والمكره به غير مستقيم لانه لامساواة بين الناسى وبين الخاطئ والمكره فى العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جبل اى خلق عليه انسان لاصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام *انما اطعمك الله وسقاك* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باقيا اعتبارا قائما حكما فاما الخطأ والاكراه فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط فى المقدمات والالتجاء الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسى اليهما يكون تغييرا لان النص لما اوجب الحكم فى المنصوص بمعنى فاثباته فى الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له فى الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بلا علة وكان غيره* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذى جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البرء لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكذا ههنا فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والثابت فى الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بعذر له مدفع وكان تغيير الا محالة* وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهذا قال من وجه قوله (ومن ذلك) اى ومما غير حكم الاصل فى الفرع بالتعليل ان حكم النص فى الاشياء الاربعة وهى الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوى فى المعيار بقوله الا سواء بسواء وقد اثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاحة والسفرجل والحفنة غير متناه فكان خلاف ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليلا باطلا* ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة مابثبت فى هذا المحل وانما يثبت قبل القلى متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلى والطحن فان الاجزاء بالقلى تكتنز اذ تنتفخ الحنطة به وبالطحن تتفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذى جعل مسويا ومنهيا للحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العباد فتبقى غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتها الشارع الا متناهية فلا كذا فى الطريقة البرغرية* ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو

وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسى لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطئ او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك ان حكم الاصل فى الربوا تحريم متناه وقد اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناه

قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام على مامر بيانه والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير* ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اى ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين النقود الى آخره* الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تتعين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او استحقت لا ينفسخ العقد عندنا وعندهم ينفسخ* ولو اراد المشترى ان يحبسها ويعطى البايع مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك* ولو مات المشترى مفلسا كان البايع اسوة للغرماء فيها وعندهم كان البايع احق بها من غيره* عللوا فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا فى نفسه فيصح كتعيين السلع* اما الاهلية فظاهرة لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع* واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه المثابة فكان محلا للتعيين ولهذا تعين في الودايع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك* وكذا يتعين في الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع في عينها لا في مثلها* ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما او نقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل التعيين* واما كونه مفيدا ففى حق البايع والمشترى جميعا* اما فى حق البايع فلانه يملك العين والملك فى العين اكمل منه فى الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله على الناس ديون لا يحنث فى يمينه* ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشترى ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما لا يرغب فى غيره* واما فى حق المشترى فلان ذمته لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشئ اذا هلكت الدراهم فى يده وبهذا الطريق تتعين الدراهم فى الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة* واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع* وانما قيد بكونه مفيدا فى نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصنجات وغيره سواء فى الوزن* ولان الحكم قد يمتنع بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده فى البيع لظهور الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما فى العقد ولم يدخل كان بيعا بالحصة ابتداء* قالوا ولا معنى لقولكم ان موجب العقد فى جانب الثمن ايجاده فى الذمة ابتداء لان البيع ما شرع لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير ولاثبات الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم فى تعيين النقود فى المعاوضات انه تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا فى نفسه فيصح كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه اصلا و الانتقال الى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) اى التعليل الذى ذكروه * تغيير لحكم الاصل اى للحكم الاصلى فى الفرع فيكون باطلا * وذلك لان حكم الشرع فى الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعنى حكم الشرع فى الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها فى نفسها ولهذا لابد من وجودها فى ملك البايع عند العقد ليصح العقد الا فى موضع الرخصة * وحكم البيع فى جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا اى حكم البيع فى جانب الثمن ان يوجد الثمن فى ذمة المشترى ويجب عليه للبايع لان الثمن لم يكن موجودا فى الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه * ثم استدل على ان ماذكر هو الحكم الاصلى فى جانب الثمن بوجوه ثلاثة * فقال بدلالة ثبوتها فى الذمة ديونا بلا ضرورة يعنى انها تثبت ديونا فى الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفى يده او كيسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن فى الذمة فلو لم يكن ثبوته فى الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كما فعل فى جانب المبيع بان نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا فى الذمة حكم اصلى لاضرورى لثبوته فى الذمة مطلقا سواء كان له دراهم اولم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا فى الذمة بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حنطة لو باع حنطة سلما يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلى فكذا ههنا لان النهى لما ورد عن بيع ماليس عند الانسان وثبت فى مقابلته الرخصة فى السلم علم ان ذلك ليس بامر اصلى وان الجواز فى الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرا كما مر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثمن ليس فى ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية فى الاسواق فى الشراء بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلى * وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اى بالاثمان وجه ثان فى الاستدلال بان الدينية فى الثمن اصل يعنى جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته فى البيع امر اصلى لاضرورى اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما فى السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت فى الذمة على حكم العينية لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقى على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال بالمبيع العين * الاترى ان العينية لما كانت اصلا فى المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين فى حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اشير فى الاسرار * فبهذا

هذا تغيير لحكم الاصل لان حكم الشرع فى الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع فى جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها فى الذمة ديونا بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهى ديون ولم تجعل فى حكم الاعيان فيما وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه و بين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض مايقابله دليل ثالث على اصالة دينية الثمن يعني لو كانت العينية اصلا فى الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لامحالة فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض مايقابله وهو المبيع فى المجلس كما وجب جبر غرر الدينية فى المسلم فيه بقبض رأس المال فى المجلس دينا كان اوعينا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل * فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعني لما ثبت ان الحكم الاصلي فى الثمن وجوده ووجوبه فى الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا لثبوت الملك فيه كما فى جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان فى التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا * قال القاضي الامام فى الاسرار حكم العقد مايجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل مايشترط وجوده ليحله حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم مايثبت بالعقد فكانا فى طرفي نقيض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجبه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما (فان قيل) ان سلمنا ان الدينية اصل فى الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا فى حال التعيين كما فى المكيلات والموزونات والقرة فانها تثبت فى الذمة ثمنا ثم اذا عينت صح التعيين * قلنا * لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انفى للغرر من الدين والملك فى العين اكمل منه فى الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبه الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدراهم والدنانير فانها قيم انفسها فى الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع مايقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها فى الاتلاف كالاعيان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها فى الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها فى الذمم كما يعقد بالدراهم ثبتت اثمانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لاتغييرا لموجبها الاصلي فيصح * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف فى محله لانه لما كان مغيرا للموجب الاصلي فى هذا العقد لم يكن ملاقيا محله * واما تعينها فى الودايع والمغصوب والتبرعات فلانه لايلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجبه فان الغصب اوالايداع او الهبة لايرد قط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تمليكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال الشافعي الحكم فى كفارة اليمين والظهار انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما اشبهه تغيير الحكم فى الفروع

شرطا لتحقق هذه التصرفات * واما تعينها فى الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم فى ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشرآء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة فى نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن فى ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين فى ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا فى مسئلة الشرآء بالدراهم المغصوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغصوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان فى العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبة الخبث فلم يحل له تناوله * واما ماذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكمل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا فى الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق * واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك فى الموجود لا الايجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشترى لا لاجل البايع اذ المشترى محتاج الى تحصيل الملك وذلك بالثمن فاوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبايع ويحصل مقصود المشترى بواسطته وهو ثبوت الملك له فى المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك فى البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذى نحن بصدده فى التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع فى الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلى الذى فى الثمن به * وكذا المثال الذى بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما يغير الحكم الاصلى الذى فى الفرع وهو الاطلاق لا حكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما ههنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل فى الفرع * ويمكن ان يقال فى المثال الاول قد حصل تغيير حكم الاصل وهو السلع فى الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل فى الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ماذكر شمس الائمة فى آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس فى هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر فى الفرع * فاما فى المثال الثانى فلا تغيير لحكم الاصل فى الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق فى المقيد فانه تغيير حتى لو قيل فى كفارة القتل تحرير فى تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اى جميع ماذكرنا من الامثلة قوله (وقد صح ظهار الذمى) ظهار الذمى باطل عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمى عند الشافعى فصار تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره فى حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبره فى الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة فى حق الذمى فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل فى الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذى هو عبادة محضة ولا تتأدى الا بنية العبادة ويفتى بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة * بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمى من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار * فصار اى تصحيح ظهاره * او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمى عند الشافعى انه قال بصحته بالتعليل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية اى الى اثباتها فى الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة فى الجاهلية فانها كانت فى الجاهلية مؤبدة قوله (ومن ذلك) اى ومما تضمنه الشرط الثالث * ماقلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل فى الوصف الذى تعلق الحكم به لا فى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص عليه * فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على مامر وذلك اى خلاف الفرع الاصل * مثل ماقلنا فى تعدية الحكم اى تعدية الشافعى الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى فى الفطر اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة فى لبيان محل النسيان لا صلة له كما فى قوله تعالى *ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطئ والمكره فى الفطر * ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام* تم على صومك* والعذر فى الخاطئ والمكره دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصى عن العهدة لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ فى القتل * وكذا عذر المكره لانه حدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه *فصار تعدية اى صار التعدية من الناسى اليهما تعدية الى ماليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعى ماثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال انه طهارة فلا تتأدى الا بالنية كالتيمم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا فى حالة الضرورة بالنية * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ماقلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذلك مثل ماقلنا فى تعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك ثبت منة والعذر فى الخاطئ والمكره دون العذر فى الناسى فصار تعدية الى ماليس بنظيره وعدى حكم التيمم الى الوضوء فى شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل

(تطهير)

تطهير فى نفسه و غسل فى ذاته فلا يدل افتقار ماهو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى النية على افتقار ماهو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به كافتقار اباحة الميتة فى حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمق لا يدل على افتقار اباحة الذكية الى ذلك لعدم تساويهما فى المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعى رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطئ الحلال وهو الوطئ بالنكاح او بملك اليمين الى الوطئ الحرام وهو الزنا ولا شك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة و النعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله * وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس بنظيره اى ليس الوطئ الحرام نظير الحلال فى اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة * واجاب بقوله فقلنا ماعدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل فى ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذى هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهى حرمة المحارم فتحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من مائى الرجل والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة فى حق الولد * وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله صار ماهو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وماهو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كانهما صارا شخصا واحدا يعنى فى حصول ماهو المقصود بالنكاح كزوجى باب وزوجى خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة فى حقه اليهما فيصير آباء الواطئ وابناؤه فى الحرمة بمنزلة آباء الموطؤة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطى وبناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت للولد وهو اثبات الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطئ لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف عليه ولا يدرى ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ماهو سبب محض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول فى تكميل المهر وايجاب العدة والسفر مقام المشقة فى تعلق الرخص به فصار اى الوطئ عاملا فى اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين * فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطئ الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى فى نفسه وهو الحل ولا لابطال الحكم عن الوطئ الحرام باعتبار معنى فى نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة فى منع هذا المعنى الذى لاجله اقيم هذا السبب مقام ماهو الاصل فى اثبات الحرمة * ولا لصفة الحل فى اثباته اذ الولد يوجد بالوطئ باى صفة كان وولد

وقال الشافعى رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره فى اثبات الكرامة فقلنا ماعدينا من الحلال الى الحرام لان الوطئ ليس باصل فى التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما خلق من المائين تعدى اليهما الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطئ فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى فى نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم بمعنى فى نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة * ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطئ الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا واثباتا فمتى ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا اى صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذى هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشئ تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة كسببية البيع للملك * فثبت بشروط الاصل اى ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التى ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبع كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه * قال شمس الائمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كما نوجبه بالبيع وانما نثبت الملك به شرطا للضمان الذى هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضى ان يكون شرطه مشروعا * وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطئ الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطئ في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فما بنى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال * ادعوهم لآبائهم * والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله * وللعاهر الحجر * فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اى قطع النسب عن الواطئ عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما يزنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطئ في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته الا بالفراش لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطئ الحلال وهو الوطئ بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اى على ما ذكرنا ان الواطئ والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التى بنيت على الاحتياط فاما النسب فما بنى على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا تحصى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وعلى العكس * ان هذه الحرمة اى الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل والمرأة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخو الواطئ كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته فى الحرمة * ونحوهم كالاعمام والعمات والاخوال والخالات * لان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وهو امتداد التحريم بعنى اثر التعليل فى اثبات الحكم فى الفرع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل والنص انما ورد بالحرمة فى الاصل مقتصرة على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة فى الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او فى الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا حكم النص فى الاصل او فى الفرع وكلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت فى الاصل موقتة بالنكاح بقوله تعالى * وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على عمتها * الحديث فلو ثبتت بالوطئ الحرام لصارت مؤبدة فى الفرع اذ لا نكاح ههنا تتوقت الحرمة به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص فى الفرع ولا عمل للتعليل فى تغيير الاصول اى احكامها بوجه والاول اوجه * وهذا اى التعدى الى ماليس بنظير للاصل مما يكثر امثلته كتعدية الايجاب الكفارة من جماع الاهل فى رمضان الى جماع الميتة والبهيمة * وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ بعلة المخامرة لان البهيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه فى اقتضاء الشهوة الذى تعلقت الكفارة به * وكذا اللواطة ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزاجر لما مر * وكذا النبيذ ليس نظير الخمر فى الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف الخمر قوله (ولا نص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين * وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف النص الذى فى الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا الا انه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه * ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته فى النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع * وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى * واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه

ولا نص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام لان النص يغنى عن التعليل ومثال ذلك قول الشافعى فى كفارة القتل العمد واليمين الغموس

تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتأكيد بعضها ببعض فان الشرع قدورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود فى حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد فى ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك* يوضحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا بالكتاب لقوله عليه السلام* اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فاوافق فاقبلوه وماخالف فردوه* مع انه لا فائدة فى قبوله الا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة* وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذى ثبت الحكم به وتأكيد الشئ انما يحصل بمايستفاد من غيره لا بمايستفاد من نفسه الاترى ان معنى التأكيد ههنا انه لولا النص لثبت الحكم به وفى العلة القاصرة لولا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانها تستفاد من النص فتنعدم بعدمه لا محالة فثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف مانحن فيه* ومثال ذلك اى مثال تعدى الحكم الى مافيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغيره قول الشافعى فى كفارة القتل واليمين الغموس اى ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك اكمل فى العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام* خمس من الكبائر لا كفارة فيهن* وعدمنها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم* يقتضى ان تكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى* وشرط الايمان فى مصرف الصدقات* شرط الشافعى رحمه الله الايمان فى مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع* وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى* لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم* الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له* وانما شرط الايمان فى مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم * ومثل شرط التمليك فى طعام الكفارات فان الشافعى شرط التمليك فيه اعتبارا بالكسوة* وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا* وشرط الايمان فى رقبة اليمين والظهار اى اشتراط صفة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد فى الفرع وهو قوله تعالى* او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا* يقتضى الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة فتقييدها بالمؤمنة يكون* تغييرا لموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد* هذا اى ماذكرنا من التعليل فى هذه الامثلة كله اى اكثره تعدية الى مافيه نص بتغييره بالتقييد وفى اليمين الغموس تعدية الى مافيه نص

وشرط الايمان مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك فى الطعام الكفارات وشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعدية الى مافيه نص بتغييره بالتقييد

بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اى اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اى النص المعلل على ماكان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص فى نفسه اى فى ذاته بالرأى باطل سواء حصل التغيير لحكم نص فى الاصل اى المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص فى الفرع كالامثلة المذكورة فى قوله ولا نص فيه * وهو معنى قوله كما ابطلناه فى الفروع * والضمير فى نفسه وابطلناه راجع الى التغيير * ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل فى نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم نص الاصل فى الفرع باطل على ما بينا فى ظهار الذمى والسلم الحال وجريان الربو فيما لا معيار له * وذلك اى تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعى * على ما قلنا اى فى باب الوقوف على احكام النظم او فى بيان الشرط الثالث ومثل قوله اى قول الشافعى فى حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود فى كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود فى سائر الجرايم كالزنا وشرب الخمر * وهذا اى قوله ان حد القذف لا يبطل لشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد فى حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأبيد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوى باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * وقد ابطله اى ابطل الشافعى هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه يعنى انه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضى رد شهادته فى كلا الحالين فيكون اقتصار عدم القبول على ماقبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اى الوقت المعين وهو الزمان الذى قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص * وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعى رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابدا على وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد فى حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ماقلنا فى التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد * واثبت الرد بنفس القذف يعنى اثبت الشافعى رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرايم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضى زمان * وهو تغيير اى اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال * والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بمضى مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغيير الموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفى على الجلد فى زنا البكر بعلة انه صالح للمنع من الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * اذ الفاء تدخل على الاجزئة والجزاء اسم للكافى فمتى زيد عليه النفى لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص * ثم انه

واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ماكان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل كما ابطلناه فى الفروع وذلك مثل قول الشافعى فى طعام الكفارة بشرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل على ماقلنا ومثل قوله فى حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطله فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه واثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفى على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الابطال ومثله كثير

وان زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب لا بالقياس الا ان التغيير كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للكتاب كالقياس فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد* وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد والصبي* والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق* وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره لا الابطال وبعد ما تعين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله* واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست بملايمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص المعلل في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي* فالنظير الملائم ما ذكر في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس* وقلنا هذا تعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل* وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع الغبن فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة الى النظر * وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبدا الآبق فقال رجل ان عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالبيع باطل لان النهي عن بيع الآبق وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح * ثم ذكر الشيخ رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * فقال وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ابيتم * منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام* يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعد ما عللتموه بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

لموجبه بالتعليل لا لتعدية الحكم * وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الحنطة اذ المراد من الطعام الحنطة ودقيقها فى العرف * القليل وهو الذى لم يدخل فى الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لا ان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك مالم يتساويا فعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوى انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا فى الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبى صلى الله عليه وسلم * بقوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع * وانتم ابطلتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغيير لموجب النص لا لتعدية الحكم لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما فى سائر حقوق العباد فاستعمال القياس لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء بقوله اى فى قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * ولو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى للتمليك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقا لهم وجعلهم مستحقين لتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام * ان الله تعالى لم يرض بقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة ارقعة * فبين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوتا اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطلتم الشركة وحق سائر الاصناف بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لا لتعدية الحكم * ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى * وربك فكبر * وقوله عليه السلام * مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها

فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها ومعناه فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناها كما فى حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذه الواجب بالتعليل

التكبير * وقوله عليه السلام للاعرابي الذى علمه الصلوة* اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر * وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم فى المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم * ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة* ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل وماء ورد ونحوهما قوله (والجواب ان هذا) اى مازعمت انا غيرنا النص بالتعليل * وهم اى شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل * اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل * وذلك اى ثبوت الخصوص بالصيغة * ان المستثنى منه *يعنى اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفى اى المنفى لان حذف المستثنى فى النفى جائز بعلة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة * وانما قيد بالنفى لان حذف المستثنى منه فى الاثبات لا يجوز لا تقول جاءنى الا زيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر فى النفى يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة فى الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفى لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام * ولو اضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال جاءنى القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة * ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجئ جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا فى النفى * كما قال اى محمد فى الجامع ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر *كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان فى الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبى او امرأة يحنث * ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين* ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان اى الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث* ولو قال الا متاع اى ثوب فان المتاع فى اللغة اسم لما يتمتع به وفى العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر فى بعض الحواشى وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الا ثوب وهكذا فى الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك فى الدور يحنث وان كان فيها شئ من سواكن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفى هذه الاشياء بيمينه عن الدار * فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى * وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان المخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفى كما قال فى الجامع ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره فى الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوى ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا بالتعليل لا به

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل عما يتضمن اللفظ من احوال البيع ❁ فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كما فى قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شئ من احواله الا على حالة الركوب وكما فى التنزيل* ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى* اى لا يأتونها فى شئ من احوالهم الا فى حالة الكسل * لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم* اى لا تدخلوها فى الاحوال الا حالة الاذن ❁ وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء ❁ ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاصلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل ❁ فصار التغيير بالنص اى حاصلا بالنص يعنى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته ❁ مصاحبا للتعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال ❁ ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على ان القليل ليس بمحل للربو فاتفقا الا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت* وباقى الكلام مذكور فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالتعليل) اى ما ابطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير ❁ واعلم ان لمشايخنا فى جواب هذه المسئلة طريقين* احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كما لو ادى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم* والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطئ الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية* ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينفى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ❁ ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه فى الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره * وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها * واوجب لنفسه حقا فى مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم فى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء فى مطلق المال لا فى مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم فى مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يجيز اى يعطى من الجائزة وهى العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له فى يده يكون اذنا باستبدال هذا المال المعين الذى فى يد هذا المأمور ضرورة * وكمن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فتبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها * قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك * درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا الا مقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل فى كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثانى ليتأدى الاول بقبض صاحب الثانى حقه كرجل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فقال للذى عليه الحنطة اد الدراهم التى على بمالى عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم فى ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها فى ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا فى الطريقة البرغرية * فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة فى التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال

كالسلطان يجيز لاوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار تغيير امجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعى وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعى

بما يصلح الدفع حاجة الفقير و ما لا يصلح له [illegible] ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين فى هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف *او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعى الى موضع لا نص فيه بين اولا انه لا حق للفقير وان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعى فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذى به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديها به الى ما لا نص فيه * وبيانه اى بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعى ان الشاة يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعنى يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض كما قال الله تعالى *الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات* وقال عليه السلام* الصدقة يقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير* ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر لاخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضامن فوهب يصير الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده * قربة مطهرة يعنى مطهرة لنفسه عن الآثام كما قال الله تعالى* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولماله من الخبث كما قال عليه السلام* ان هذه البياعات يحضرها اللغو والكذب فشوبوها بالصدقة *امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن فى البياعات بسبب اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب وهو المال * واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه فى قوله صلى الله عليه وسلم *يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس* وفى رواية *غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس* ولهذا كانت النار يترك فى الامم الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم يكن ينتفع بها احد واحلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغنى اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص * ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ما عللنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما قد بطلت فى الامم المتقدمة على ما قررنا وهى تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص * فعللناه بالتقويم يعنى قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة فى المأتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب فى عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال للاشتراك فى العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبيانه ان الشاة يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فتصير من الاوساخ كالماء المستعمل قال النبى عليه يا بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس وقد كانت النار تنزل فى الامم الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغنى فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل

فى المصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضى الامام فى الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى ومايجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة ومايأخذه الفقير يأخذه حقا لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة يتأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لابد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجماع وكذلك يجوز بالاجماع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غيران * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقا له كما يخرج المسجد والقربان وهى صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت مايصير لله تعالى حقا للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستو فى دراهم على رجل ثم يوفيها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاها لنفسه فثبت ان الحكم فى الشاة التى هى لله تعالى فى حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لا انها حق له وانما تصير حقا له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعى فمحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح * لا يكون الصلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلاجرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هى التى وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو فى حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم فى حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تفسيرا على من وجب عليه فيده اوصل الى مافى نصابه اومن جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * لما قام الدليل انه نهى لاكرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك فى جنس الاذى لا فى الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق * فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثانى يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقى فى الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله فى مطلق المال لا فى غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى فى غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية
اليه لم يثبت الجواز كما فى عكسه فثبت انه لابد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله
وانما التعيل لحكم شرعى الى اخره بعدمابين ان سقوط حق الله تعالى فى الصورة حصل
باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه فى المسئلتين على حرف واحد وهو
ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فجعل اللام فى قوله تعالى *انما الصدقات للفقراء* لام الملك
ولما ابطل الشيخ كلامه فى المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال
ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لماذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام
على حقيقتها وهى التمليك كما زعم الخصم لان ماهو حق الله تعالى على الخلوص لايكون
حقا لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اى يصير المؤدى لهم بعاقبته كما فى قوله تعالى *فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا *فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن
ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانهم التقطوه لهما ؛ ومنه قول الشاعر شعر *
لدوا للموت وابنوا للخراب * فكلكم يصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء
ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب صار
كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر فى المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات
على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لايتجاوزها الى غيرها لالاستحقاقهم جميعا كما يقال انما
الخلافة لقريش يراد لاتتعداهم ولاتكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان
تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك
وابى العالية وابراهيم النخعى وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه
علماؤنا* اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئن سلمنا انها للتمليك لاتدل ايضا على ان
الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى اثبت لهم الملك فى المال بعد
ماصار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اى
صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لايتحقق قبل قبض الفقير فلايكون
فى الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلايجب صرفها الى الاصناف المذكورة *
او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص
حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولانه اوجب لهم بعد ماصار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله
كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لا ان
الملك فى الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفى الوجهين بعد ولا اعراف وجه عطف لانه على تقدم
* وتبين انما ابطلنا حق الباقين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا
على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى
وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لايصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم
لبيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اى السبيل فى هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب
خالص حق الله تعالى
كان اللام فى قوله تعالى
للفقراء لام العاقبة اى
يصير لهم لعاقبته او
لانه اوجب لهم بعد
ماصار صدقة وذلك
بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * وبيانه ماذكر القاضى الامام رحمه الله ان الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحد فيه وحق الفقير فى رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الاان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير عاله على صاحب المال يصير كف الفقير بالآية فى حق الزكوة شرطا لتأدى حق الله به لاان يصير مستحقا للواجب على الغنى بغناه * واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ماصاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لاان تكون مستحقة * ثم انا علالنا فقلنا انما صاروا مصارف بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والرزق ونحوها * الاترى ان الغارم وابن السبيل والغازى فى سبيل الله لولم يكونوا فقراء لايحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما فى المواريث وكذا لواجتمع فى شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لايستحق الاسهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لايستحق بكل اسم سهما على حدة كما فى الارث اذا اجتمع سببان فى شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب فى الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ماينطلق عليه اسم الجنس على مامر بيانه * ثم هذا التعليل لايرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا * وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لا لحق العبد * وتبين ان المقسوم بيد بهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما انتسخ من المؤلفة قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهى اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لا رزقا على الحاجة بل جراء على حسبته فى العمل للفقراء فى جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسئلة الوصية لانا انما الغينا الاسم فى الواجب عليه صدقة لان مايجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان اتصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة فى حق صرفه اليهم بل لثبوت الولاية على الوصى بامره التصرف فى ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمى ثلاثة اسماءه فيجب الصرف على ذلك لما الغت عبرة الصدقة فى حق الوصى كمن امر

فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها وكذلك ههنا وكان قول الشافعى رحمه الله تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعبادة وهو خطاء عظيم

بالتصدق بشاة لايحل له التصدق بغيرها وفيما الزمه الله تعالى يحل له ذلك * كذا فى الاسرار * ولان فى اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لايعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن فائدة فلذلك روعى فى امر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله (واما التكبير فما وجب لعينه الى آخره * الاختلاف فى هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة فى التحريمة عين التكبير عنده فلم يجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان به يحصل الثناء لانه هو المستحق فى نفسه كما ان المستحق فى السجود ان يصير الجبهة لاان يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق فى ذكر كلمة الشهادة اداءا على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما تبدل الآلة والالة فى تحصيل العمل لاتجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة و استعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة فى نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لايجد آلة اخرى وهو كقوله واليستنج بثلثة احجار فان تعيين الحجر لايدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما فى معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لايقام غيرها مقامها لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لايستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الامنه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل صفة فى المعمول بعمله وعمله آله لامقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له بامره ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة به له كما لو عمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة * ولا يلزم على ماذكرنا القراءة حيث لايسوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهى ان المقرو من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الاترى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة فى الفضيلة

واما التكبير فما وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى سائر الاثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها فى الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى بلغة اخرى ولا بثناء أخر لان الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى اعلاما * وروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آلة فعلها اى فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لايؤنث ولعل الشيخ انث الضمير على تأويل اللسان بالجارحة وذكره بعده فى قوله آلة فعله على الاصل * واشار بقوله ثناء مطلقا اى ثناء خالصا الى انه لايجوز الحاق ماليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفرلى حتى لايصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اى ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلته قوله (وكذلك استعمال الماء) اى وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء فى ازالة النجاسة الحقيقة ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس اوقطع موضع النجاسة بالمقراض اواحرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولوكان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء آلته اى آلة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب فى الحقيقة هو التحرير عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة فى الثوب الذى قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب فى هذه الحالة الازالة والماء آلته * فاذا عدينا حكمه اى حكم النص اوحكم الماء الى سائر مايصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ماينعصر بالعصر فقد بقى حكم النص على ماكان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعى اى كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعى * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لاينجس حالة الاستعمال يعنى انما اردت بكونه آلة صالحة للتطهير انه لاينجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسى او طبعى لايصلح تعليله * وانما التعليل لحكم شرعى فى المزيل وهو عدم تنجسه حالة الاستعمال * والحكم فى المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعى اى الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة فى المزيل وهو الماء بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة فى المحل بواسطة الازالة * فعدينا هذا الحكم الشرعى الى نظيره بالتعليل * وبيانه ان الماء طهور فى الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى * وانزلنا من السماء ماء طهورا * والطهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لايطهر مالم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء فى الازالة فيشاركه فى حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط تنجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة فى المحل بعد تحقق الازالة كما فى الماء * ولايقال الماء مع كونه طهورا تنجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين النجس والماء آلته فاذا عدينا حكمه الى سائر مايصلح آلة بقى حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو حكم شرعى وهو انه لاينجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعى فى المزيل والطهارة فى محل العمل فعديناه الى نظيره

فى حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص فى غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس * لانا نقول لانسلم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه متى تنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الغسل اذلاحقيقة للطهورية الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الاترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا فى الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التى كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان بتبدله فى نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة فى حق الماء عدم المجاورة فى الثوب بقدره والنجاسة فى نفسها متناهية فلابد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرر الغسل لتناهى النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهى النجاسة بازالة العين والاثر فيما له اثر وبالثلث فيما لا اثر له فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهى النجاسة مردود عقلا وان التنجس باول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة فى المحل وكذا الطهارة فى المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لاان تثبت طهارة بالنص ابتداء قوله (ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز فى ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به فى كونه طهورا بعلة الازالة جاز فى النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كما فى النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت فى محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمى من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة فى المحل وذلك اى المزال امر شرعى ثبت فى محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده فى الاناء لا يفسل وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذى لا يبالى بخبثه بقوله جل ذكره * ولكن يريد ليطهركم * فلم يستقم اثبات هذا المزال الذى هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه فلا يكون فى اثبات المزال الذى يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب فيكون فى اثبات المزال الذى يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات لان عمل الماء لا يثبت فى محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعى ثبت فى محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذى يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولم يستقم اثباته فى اوان استعمال سائر المايعات بالرأى هو مما لا يعقل مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لاحرج فى خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الالحاق قياسا ودلالة * ولا يقال اذا لم يثبت المزال فى المحل عند استعمال المايع ينبغى ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء * لانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة فى المحل فانه ثابت بالاجماع ولكنا نقول انه لايصير مزالا باستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبتت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع * او نقول هو ثابت فى حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت فى حق استعمال المايع وظهور اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت فى حقه بقى غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعنى على هذا الجواب ان الوضوء صح مع هذا اى مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعنى لما اعتبرت جانب المزال فى الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به لكون المزال غير معقول المعنى ينبغى ان تشترط النية فى الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما فى التيمم * قال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لايعقل وانما حدث فى المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلا له والنية من شرائط العمل فاذا بقى الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لايحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فيشترط لطهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لايحتاج الى النية كذا فى شرح التقويم * قال القاضى الامام رحمه الله هذه مسائل لايستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لايقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صح مع هذا بغير النية لان التغير ثابت فى محل العمل بوجه لايعقل فبقى الماء عاملا بطبعه من الوجه الذى يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

﴿ باب الركن ﴾

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشئ جانبه الاقوى لغة * وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه * وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فى الحقيقة لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع فى المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم فى المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفى الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضى الامام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص فى الاصل والفرع معا * وذكر بعض الاصوليين ان العلة فى الاصل بمعنى الباعث وهى ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهى مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه

وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة فى الحلى والطعم جعله الشافعى علة الربوا وصفا عارضا واسما كقول النبى عليه السلام فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم فى الاصل معرف بالنص او بالاجماع* مما اشتمل عليه النص يعنى يشترط ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص* امابصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة* وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجود الضمير فى له و حكمه راجع الى النص وفى بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع* وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة* وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال* وهذا حسن لان انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذى هو العلة توقف على الثلاثة الباقية* وذكر فى الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى ثبوت الحكم فى الاصل متى وجد مثاله فى الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى اصل لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل فى الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون فى الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله فى الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم فى الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذى ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا * قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اى المعنى الذى جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة فى الحكم فقلنا يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة تحل او تحرم كما تجب فى غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب فى غير المصوغ لوصف انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا لما تعلق عنده هذا الوصف بقى الحكم بعد ما صار حليا لبقاء الوصف (فان قيل) الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شئ عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان وبالثمنية

يصير نصابا الا باستعمالنا فثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لاتزول بحال كذا في الاسرار* والطعم جعله الشافعي علة للربوا باعتبار ان الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلابد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايد وهو المماثلة كما قيد تملك الابضاع بشروط ثم الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علل لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش *توضائي وصلي فانما هو* اي دم الاستحاضة*دم عرق انفجر* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى*انفجر صفة عارضة اذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر*فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة*وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لانسلم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال اولنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما الا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها اولسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لابدم العرق (قلنا) قداشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدث فكيف لايشكل على امرأة حديث عهدها بالاسلام* على انا نجعل هذا التعليل لكل مايصلح علة له من المنطوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل* وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لايتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار* ولايذهبن بك الوهم في قوله ووصفا عارضا واسما الى انه لابد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما*وهكذا ذكر في التقويم ايضا فقيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لابد لانتقاض الطهارة من الامرين* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمرو لايجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها*وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها لموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة غير لازمة وهذا مثل الكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا

فى اللغة فلا يجوز و التعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم كحرمة الخمر ثبتت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى الى الثلث و تثبت فى قليل الخمر لوجود الاسم و ان لم يسكر و كذا الحدود يتعلق باسم الزنا و القذف و السرقة و نحوها * قال و لكنا نقول ان عنى به انه تعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة و لهم ان يسموا الخمر باسم اخر و ان عنى به المعنى القائم بالذات الذى استحق به الاسم و هو كون المايع من ماء العنب بعدما غلى او اشتد فهذا مسلم و لكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم * و علل بعض نص الربوا بوصف الكيل و هو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن و الاوقات * و يكون جليا اى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة و سوا كن البيوت * و خفيا مثل القدر والجنس فى الاشياء الستة * او المراد من الجلى المعنى القياسى و من الخفى المعنى الاستحسانى * و ذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء المتعاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بد من ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف بالخفى * و الجواب ان الوصف و ان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب و القبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قوله (و يجوز ان يكون حكما) اى يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد فى حديث الخثعمية و هو حكم * و قال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى لان الحكم الذى فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذى جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * و كذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم * و كذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون هو علة و ان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة و على تقدير واحد يكون علة و العبرة فى الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * و لان شرط العلة التقدم على المعلول و تقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية * و ذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا ان النبى عليه السلام علل به فى حديث الخثعمية حيث قال * ارأيت لو كان على ابيك دين * والدين عبارة عن ثابت فى الذمة و ذلك بالوجوب و انه حكم * و قال فى حديث القبلة للصائم * ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك * و فى حرمة الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه * و فى اتيان الرجل اهله * ارأيت لو وضعه فى حرام اكان يأثم * فهذا كله تعليل بالحكم * و لان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا امتناع فى ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا انى

و يجوز ان يكون حكما كقول النبى عليه السلام فى التى سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين و هذا حكم و كقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى و هذا حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا انى حكمت بكذا * وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا فى ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لاتحصل من احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بماذكرنا الجواب عن كلامهم لانا لانسلم انتقاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به * ولانسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى المعرف والمتأخر يصلح معرفا للمتقدم ولاعلى تقديرا لمقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس * ولانسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على مايأتى بيانه فى موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلايجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليق * وقوله بمطلق موت المولى احترازعن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل ان يقول ان شفى الله مريضى اوقدم غائبى فانت حر بعد موتى اوقال ان مت من مرضى هذا اومن المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ماجعل علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلاخلاف * ويجوز ان يكون عددا من الاوصاف ومعناه انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لوكان كل وصف يعمل فى الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف فان كل واحد مستقل فى اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة فى شخص واحد فان كل واحد مستبد فى ايجاب القتل لايكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول على ماعرف فى موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ماثبت به علية الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذلايمتنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها من مسالك العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعرى وبعض المعتزلة الى ان التعليل لايجوز الا بوصف واحد لاتركيب فيه لان تركيب العلة لوصح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم * وبعد ماثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها للكل واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لاان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محال * والجواب عنه انه لاامتناع فى حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ماذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم امان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون فردا وعددا كما

الى آخر ماذكرتم* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هوان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ماذكروه* وقوله كما فى الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس * ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان حرمة ربوا النسيئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا* والتعليل بالاوصاف مثل تعليلنا فى نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى فى سؤره* فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب * وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمحدد من الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف *ثم من جوز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابى اسحق الشيرازى انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة * ووجهه ان اقصى مايتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع مايتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ فى المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهى سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله (ويجوز فى النص) يعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا فى النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا فى المنصوص عليه كالتعليل بالطوف فى الهرة فانه مذكور فى النص وهو قوله عليه السلام* انها من الطوافين والطوافات عليكم* او هو ثابت فى المنصوص عليه وهو الهرة* وكذا التعليل بالقدر فى الاشياء الستة فانه مذكور فى النص وهو قوله عليه السلام* كيلا بكيل وزنا بوزن او ثابت فى المنصوص عليه وهو الاشياء الستة* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف فى النص غير مشكل لان النص هو الذى يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة* ويجوز فى غيره اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا فى المحل المنصوص عليه بل يكون فى غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد اى بفقره واحتياجه* وليس ذلك فى النص لان الاعدام معنى فى العاقد لا فى السلم لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص * وعلل الشافعى عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بانه اى نكاح الامة ارقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه الى نكاح الامة مع طول الحرة * وليس فى النص فان قوله عليه السلام* لا تنكح الامة على الحرة * لا يدل على هذا المعنى بصريحه * ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

فى باب الربوا ويجوز ان يكون فى النص وهذا لا يشكل ويجوز فى غيره اذا كان ثابتا به كما جاء فى الحديث انه رخص فى السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس فى النص والنهى عن بيع الابق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس فى النص وعلل الشافعى رحمه الله فى نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس فى النص لكنه ثابت به

والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلل الشرعية * ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في الحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا علة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله (وانما استوت هذه الوجوه) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما بين * وذلك اي الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فمتى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان *اعتق رقبة في الحكم* فان التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة * ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه * وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل

الجدل بين انه لاحاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل معنى الذى ذكره المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد * وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما على شرع (فان قيل) عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة (قلنا) ومن اين ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها فكان على المعلل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه للسائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساده * يوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على دعواى وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لى الى اقامة البينة او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على انى محق كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا اليمين عن المدعى عليه فكذا ههنا * واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم ان القايس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة فى الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة فى الاصل يتوقف على وجودها فى الفرع الا ان وجودها فى الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها فى الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون الوصف علة وضع شرعى كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعى والادلة الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم * وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى * لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام * ارأيت لو تمضمضت بماء * ارأيت لو كان على ابيك دين * اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى وسها رسول الله عليه السلام فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثبتنا به ولاية الانكاح فى الثيب الصغيرة ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب فى الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا فى دلالة كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتى بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم فى الباب الذى يلى هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وقال ائمة الفقه من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ويسمون اهل الفقه* وهذا اى المعنى المعقول الذى لابد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا* وذلك اى الوصف فى اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحه للشهادة اولا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنبا عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه فى المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او بكل وصف لا يصح على ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله فى اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد* وهكذا ذكر فى مختصر التقويم فى بيان اشتراط الملائمة فقال الملائمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول والا فلا فكذا القايس اذا اتى بلفظ منقول عن السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول والعمل به والا فلا* ويوافقه ما ذكر فى التقويم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم وان عمل به قبل التأثير صح فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد او بما يماثله بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ما ذكر ههنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص لتم التمثيل * وعلى ما ذكر فى التقويم ومختصره لابد من ذكره لتمام التمثيل قوله (واتفقوا) اى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف ملائمته اى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها* وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة* وهو المراد من قوله ذلك اى الملائمة ان يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا * قال الغزالى رحمه الله المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ فى الدن فان ذلك لا يناسب * ونقل بعض اصحاب الشافعى فى مصنفه عن القاضى الامام ابى زيد رحمه الله ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع اللغوى حيث يقال هذا الشئ مناسب لهذا الشئ اى ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا فى صلاحه انه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعى فتعرف منه ولا يصح كما العمل به قبل الملائمة لا يصح العمل بشهادة قبل الاهلية لكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هى الاثر وانما نعنى بالاثر ما جعل له اثرا فى الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه فى مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل فى حق نفسه والذى يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله * والملائمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمنى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم * وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يفسخ كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله (والعدالة عندنا هى الاثر) يعنى ليس الخلاف فى تفسير صلاح الوصف انما الخلاف فى تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما نعنى بالاثر اى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر فى الشرع * ولعله انما فسره بما ذكر ردا لما فسره البعض بالدوران وجودا وعدما فان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة فى الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق فى نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله * وفسر الشيخ فى بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى اثبات جنس ذلك الحكم فى مورد الشرع اما مدلولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج * وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما يقر به منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا فى التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا اختلاف عدد الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع فى ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التركى والهندى فى معناه * والثانى ان يظهر اثر عينه فى جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا فى التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثر بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والحرج * والرابع ماظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض فى جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف فى الصلوة * وكتعليل القتل بالمثقل فى ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فان جنس الجناية العمد معتبر فى جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان فى عين الحصم وهو وجوب القصاص فى المحدد * ثم قال ولاخلاف بين القائسين فى الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعى عدالته بكونه مخيلا) اى موقعا فى القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب * وذكر فى بعض كتبهم ان الاخالة من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها * ثم العرض على الاصول احتياطا اى بعد ثبوت الاحالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لابطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر اونص اواجماع يرد على خلافه اوايراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة * وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضى ابى الطيب مثال شهادة الاصول قولنا لاتجب الزكوة فى اناث الخيل لانها لاتجب فى ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث فى وجوب الزكوة وسقوطها * قال وهذا طريق يفضى الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره * وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبى * وقوله ماحرم فيه النسأ حرم فيه التفرق قبل التقابض * قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل * وانما تعرض على اصلين فصاعدا * قال شمس الائمة رحمه الله وادنى مايكفى لذلك اى للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى مايكفى لذلك عنده اثنان * يصح العمل به اى بالوصف المخيل * لانه اى لان الوصف بالعرض يصير حجة * وانما النقض جرح اى النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب الشافعى عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثانى لايصح لانه به يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما النقض جرح والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لاتمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على الالغاء او الابراء من المدعى عليه لايمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لايتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لايحس ليعلم بالحس * ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع فى القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للعمل به كذا ذكر فى اصول شمس الائمة والتقويم وغيرهما * وذكر الشيخ فى الكتاب ان الاثر معنى لايعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لابالعقل اذ العقل لايهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لايدرك بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولامعقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة * وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة بشهادة القلب مثل جعل التحرى حجة فى باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة * ويؤيده قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد * ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك فى صدرك فدعه وان افتاك الناس به * فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة * ثم العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت احالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة مالو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم مالم يكن معلوماله * بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام مايبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد فى قذف فاذا لم يكن حاله معلوم القاضى لايثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض مالم يعرض حاله على المزكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ماثبت صفة الصلاحية فيه * فلايحتمل مثله اى مثل مااحتمل الشاهد من اعتراض مايخرجه عن كونه علة بعد ماثبتت صلاحيته بالملاءمة وعدالته بالاحالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا * فان سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردا فى الاصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقض فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا فى عدالته لان تبين به انه لم يكن عدلا * وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ماشهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لايعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحرى جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد او ماهو فى معناه كان صالحا الان يعمل بشهادته *ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا بالفسق * فلابد من العرض اى عرض الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لابد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض والمعارضات ثبت عدالته * وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام فى حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم فى حيوته وسكوته عن الرد* وادنى ذلك اصلان * وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لابد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض والمعارضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك*وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض عليه اصلان* ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين فى وجوب العرض * لان التزكية بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكى على بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكى كاذبا فى التعديل فكان ينبغى ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان فى الرجوع الى جميع المزكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان * قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى فى العرض فالخصم يقول وراء هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندى دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم قوله (وجه قولنا) وهو ان عدالة الوصف تثبت بالتأثير اذ احتجنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذى ظهر فى موضع من المواضع* الاترى انا تعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر فى منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذى هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده باثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر * او معناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده بظهور اثر نفس الصدق فى غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب فى سائر المواضع فيستدل به على احترازه عنه فى الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب فى غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا فلابد من العرض على المزكين وهم الاصول هنا وادنى ذلك اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لان التزكية بالاحتمال لا يرد ووجه قولنا انا احتجنا الى اثبات ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذى جعل علما على الحكم فى النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذى ظهر فى موضع من المواضع الاترى انا نعرف صدق الشهادة باحترازه عن محظور دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكما نعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى * ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار * الى قوله * لايات لقوم يعقلون * وقوله عز اسمه * ومن آياته ان خلقكم من تراب * الى قوله * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره * وقوله جل ذكره * ان فى السموات والارض * الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين باثار صنعه * وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولابد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكيما * ويبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لا ان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى فى الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه مجمع عليه على هذا الوجه * على ما تبين يعنى فى باب العقل * والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره فى محل مجمع عليه فانه لو بينه فى محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم * على ما تبين اى فى هذا الباب * واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على البانى والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * ويؤيده ما ذكر الشيخ فى مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فمسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا * الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفى الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك وذلك غير محسوس * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع فى الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغنى من الحق شيئا * ولا يقال الظن معتبر فى الشرع فى وجوب العمل به كخبر الواحد والقياس * لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره فى وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصلح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير ما يقر الغير به * الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريه دون صاحبه

وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما تبين فوجب المصير اليه كالاثر الدال على غير المحسوس واما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم

ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندى كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندى كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لامزكون وانى لها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفة له بالشهود فامافرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال فى المعترض على اصله

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعنى انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ماجعل دليلا فى الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع * اومعناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * اوانه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا فى نفسه لان مبنى ادلة السرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع فى قلبى خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع فى قلبى خيال انه فاسد اووقع فى قلبى خيال ان علتى صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لانهما من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها * واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لامزكون على مازعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى مافى الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظير لا يحدث قوة فى الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف اويعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فامافرقهم اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعى بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزكين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتما * فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل السرع اياه علة فتمكن فى اصله بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا * فان ورد عليه معارض اومناقض ظهر ان الشرع ماجعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان فى حجج السرع * وان لم يظهر بقى محتملا * فكان الاحتمال فى اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن فى اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن فى المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فان الاصل فى الشاهد هو العدالة وفى كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح * ثم لو ثبت المحتمل فى الوصف الملائم وهو عدم اعتبار السرع اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل فى الشاهد وهو الفسق بقى اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال فى الوصف اقوى من الاحتمال فى الشاهد فلما منع الاحتمال فى العارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال فى الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة على بينا وانما يظهر ذلك بامثلته وذلك مثل قول النبي عليه السلام فى الهرة انها ليست بنجسة وانما هى من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحضر بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والطوف من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضأ لكل صلوة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر فى التطهير وعلقه بالانفجار وله اثر فى الخروج لانه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر فى التخفيف فى قيام الطهارة مع وجوده فى وقت الحاجة

واحرى * الاترى توضيح لقوله لكان الاحتمال فى اصله * والجواب عن كلامه اى كلام الخصم وهو ان الاثر معنى لايحس اولايعقل * ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس * لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر وهدمه فانهدم فهذه وامثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة * وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء المسهل فى الاسهال واثر المشى فى الطريق واثر فعل البانى فى البناء يعرف بالحس والمشاهدة * ومن كل مشروع معقول اى مفهوم * دلالة اى بطريق الاستدلال على مابينا من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن محظور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الاثر معقولا فى المشروعات اى معلوما بامثلة نذكرها * وذلك اى ظهور الاثر الامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر اثره وهو الضرورة * الا الضميرين راجع الى ما * فصح التعليل به اى بالطوف * لما تصل به من الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لاثبات حكم التخفيف فى سؤره يكون استدلالا بعلة مؤثرة * الاترى ان من اصابته مخمصة فيتناول الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لايجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه * وذكر الشيخ فى مختصر التقويم ان قوله عليه السلام * انما هى من الطوافين والطوافات عليكم * اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لايمكن الاحتراز عن سؤرها الابحرج عظيم والله تعالى ماجعل فى الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة * وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس معه مايغسلها يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لمكان الضرورة * وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف مؤثر شرعا وعقلا * اوجب اى النبى صلى الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة الذى له اثر فى ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما ومايعا ونحوهما اولم يوجد لها اثر فى ايجاب الطهارة * وعلقه اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر فى الخروج * لانه اى لان انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى معه وجوب الصلوة والتوضى بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضى للحرج * ثم اشار الشيخ الى ان فى هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال والانفجار آفة ومرض لازم ليس فى وسعها ردها وامساكه ولهذا ترد المبيعة به * فكان له اى للانفجار اللازم اثر فى التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة * انها دم عرق انفجر توضأ وصلى لوقت كل صلوة * اشارة

ومثل قوله لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تمضمضت بماء فمججته اكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج وليس فى القبلة قضاءها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب النبى عليه السلام فى الجد فضربوا الامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادى والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فيه بقرب احد طرفى القرابة وهذه امور معقولة بآثارها

الى احكام ثلثة وتعليل له باوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثانى وجوب التوضئ * والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض اما اوجب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة فى بنات آدم فان الله تعالى خلقه فى ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما فى الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بتلك الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يؤدى الى الحرج فلم يصر عذرا فى سقوط الصلوة * والثانى انه عليه السلام علل لوجوب التوضئ بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر فى اثبات النجاسة اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة اذ العبد يقوم بين يدى الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضائ لوقت كل صلوة واشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها فلا يمكنها اداء الصلوة فاوجب التوضئ فى وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان الضرورة وللعجز تأثير فى اسقاط النجاسة لما قلنا قوله (ومثل قوله) اى قول النبى عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبى عليه السلام فى الهرة * وكلمة فقال وقعت زائدة لا حاجة اليها * وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اى ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض اى الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافى ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس فى القبلة قضاء شهوة الفرج * لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج * ولا معنى لعدم الانزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شئ الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة * فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم ههنا * فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان تعليل النبى عليه السلام باوصاف مؤثرة * ثم شرع فى بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الجد يعنى مع الاخوة فى الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب على وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضى الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضربوا فيه اى فى الجد وفيما اختلفوا فيه بامثال فقال على رضى الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجر انبت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر * والشعوب جمع شعب وهو ما انشعب من قبائل العرب والعجم وكأنه مستعار ههنا لما تشعب من الوادى والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فيه اى فى ترجيح الجد بقرب احد طرفى القرابة فقال الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية فى القرب * وهذه امور معقولة بآثارها اى ما ذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفى القرابة على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادى لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس * الا ان ابن عباس رجح الجد لان قربه منشعب عن الجزئية كقرب الحافد اذ الحافد متصل بالبنت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد * وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة) عن محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضى الله عنه فى شراب يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا فى صومنا فقال عمر ائتنى بشئ منه فاتاه بشئ منه قال ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضى الله عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خمرا ثم يصير خلا ثم تأكله * وفى هذا دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضى الله عنه انما استشارهم فى المشتد دون الحلو وهو ما يكون ممرئا للطعام مقويا على الطاعة فى ليالى الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعنى ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال له عمر يا احمق اى يا قليل النظر والتأمل اليس يكون خمرا ثم يكون خلا فتأكله يعنى ان صفة الخمرية بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول * ومعنى هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح فى الشاة عينه لا يكون محللا ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا فى المبسوط وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعنى الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر فى تبدل الحكم كالمنى اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع فى المملحة وصار ملحا والسرقين اذا صار رمادا قوله (وقال ابو حنيفة فى اثنين اشتريا عبدا) اذا ملك الرجل مع آخر قريبه بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه فى نصيبه ولا ضمان على الذى عتق من قبله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضى الله عنه لعبادة ابن الصامت حين قال ما ارى النار تحل شيئا اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وقال ابو حنيفة رحمه الله فى اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضاء اثر فى سقوط العدوان

موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا * ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اي برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضاء اثرا في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له نصا ان يعتقه وكما لو اتلف مال الغير باذنه * واثبات الرضاء بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتريين صارا كشخص واحد لاتحاد الايجاب من البايع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان بهذا السبب يتم علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي ولكن بمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلاهما واضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر الا ان اباحنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص في النصف دون النصف صحيح * ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للآذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما * وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرده ولو كان عالما به لم يكن له ان يرده كذا في المبسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اي في مسئلة ايداع الصبي * لانه اي المودع سلطه اي الصبي * على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لما مكنه من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق * وخص

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان هذا المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية ولئن داد خطره على ماهو مبتذل

محمدا بالذكر وان كان قول ابى حنيفة رحمهما الله مثل قوله باعتبار التصنيف * وقال الشافعى رحمه الله فى الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه اى هو امر يفضى الى اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر حمدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فانى يتشابهان *وهذا استدلال منه فى الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم * واشارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر فثبت ان السبيل فيه الاعدام بآثاره فى اثبات حرمة المصاهرة تقريره وابقاؤه ومايجب اعدامه لايجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه وهذه اى الاوصاف التى ذكرها السلف فى هذه المسائل اوصاف ظاهرة الآثار كما بينا *وقال الشافعى رحمه الله فى النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اى النكاح ليس بمال * ولذلك اى وللمعنى الذى ذكره وهو انه ليس بمال اثر فى هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن فى النكاح * لان المال هو المبتذل اى المستهان تجرى المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية وهى شهادة النساء مع الرجال التى فيها شبهة دفعا للحرج فان الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى *ان تضل احداهما * فاما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون فى محافل الرجال * فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهى شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج قوله (وليزداد خطره عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة فى العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى دل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية من الشبهة * فثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجب اتباعا للسلف جرينا فى الفروع التى اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا فى مسح الرأس يعنى فى انه لا يشترط فيه التكرار لاكمال السنة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف *وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر فى التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف فى فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات ولان يظهر فى سنته بان لم يبق التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تبع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض *فاما قول الخصم انه ركن فى وضوء فغير مؤثر فى ابطال التخفيف اى لا ينفى ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح فى التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية فى ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعللنا فى ولاية المناكح اى فى اثبات ولاية الانكاح بالصغر وفى انتفائها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة عندنا * والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

وعلى هذا الاصل جرينا فى الفروع فقلنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح معنى مؤثر فى التخفيف فى فرضه حتى لم يستوعب محله ففى سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن فى الوضوء غير مؤثر فى ابطال التخفيف وعللنا فى ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ماشرعت الا حقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة فى ذلك اثر وقلنا فى صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر لان النية فى الاصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج الى ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا فى اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصي

من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او فى مكان النكاح * اوجمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجئ المصدر على وزن المفعول قياس فى المزيد * وهو اى الصغر وصف مؤثر لانها اى ولاية الانكاح ماشرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولى حقا للعاجز عنها والمؤثر فى ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها فى المال بالصغر والبلوغ * وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة فى ذلك اى فى اثبات الولاية واعدامها اثر * وقلنا فى صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر فى اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية فى اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فايجاب اصل النية فى العبادات للتمييز بين العادة والعبادة وايجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها اى ذكر التمييز على تأويل النية عند مزاحمة الغير كما فى الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين * وعلل اى الشافعى فى اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلابد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة ولا اثر للفرضية الا فى اصابة المأمور اى فى الاتيان بالمأموربه يعنى لا اثر لهذا الوصف فى ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لاغير * فثبت انا سلكنا طريق السلف فى اعتبار الوصف المؤثر فى القياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر فى الفروع المختلف فيها اكثر من ان يحصى قوله (فان قيل التعليل بالاثر) الى آخره * قال الامام شمس الائمة رحمه الله فى تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لايكون الا فرع واصل فان المقايسة تقدير الشئ بالشئ وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لايكون قياسا * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ماقاله الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لاتتعدى لايكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم * ثم قال والاصح عندى ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لايقع الاستغناء عنه فذكر مما يقع الاستغناء عن ذكره ماقلنا فى ايداع الصبى لانه سلطه على ذلك فانه لهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان من اباح الصبى طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه * ومما يذكر فيه الاصل ماقال علماؤنا رحمهم الله فى طول الحرة انه لايمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولايبدله بمحل آخر فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثر لايكون قياسا لانه لا قياس الا باصل قلنا مجمع عليه مثل قولنا فى ايداع الصبى انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على انا نسمى مالا اصل له علة شرعية لاقياسا والصحيح انه قياس على ماقلنا لكنه مسكوت لوضوحه والله تعالى اعلم

(ذلك)

ذلك الحال بعينه ولكن فى هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * فثبت ان جميع ماذكرنا استدلال بالقياس فى الحقيقة وانه موافق لطريق السلف فى تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالااصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لايحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم * على ماقلنا يعنى فى اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه * لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

﴿ باب بيان المقالة الثانية ﴾

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر فى الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا فى دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد القولين فى ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى المقالة فى وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم فى بيان الحجة اى فى بيان كون الطرد حجة وغير حجة او فى بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم * والثانى فى تقسيم الجملة اى جملة ماهو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابه من جملة ماليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملايمة او تأثير لكنهم اختلفوا فى تفسير الاطراد الذى هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير فى جميع الاصول اى فى جميع الصور * وزاد بعضهم يعنى على ماذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما فى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام *لايقضى القاضى وهو غضبان* معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب او لنفس النص فى الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لايثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص لايقتضى حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده فى وجوده ولا عدمه فى عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له فى الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

﴿ باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد ﴾

اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام فى الباب قسمان قسم فى بيان الحجة والثانى فى تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود فى جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور فى حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور فى حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجده بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه فى هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه فى نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون النص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب فى نفى الحكم ولا فى اثباته فلا يكون النص قائما فى هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اى اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التى جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص فى جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع * ولان علل الشرع امارات اى علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت فى الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعانى لان امارة الشئ ما يكون ذلك الشئ موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشئ اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق * ولان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب له * ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اى عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا * يعنى النصوص التى جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر * وذلك اى صيرورته شاهدا * لا يقتضى الشهادة بكل وصف اى لا يقتضى ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا * ثم لم يجب اى لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين الالفاظ التى تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التى فيه فانه ينبئ عن المشاهدة التى هى السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع * ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

واحتجوا جميعا بان الدلائل صحة القياس لم تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل الجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا تقتضى الشهادة بكل كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييز

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول * ولان كل وصف لو صلح
علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء
في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقايسة مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع
كذا في التقويم * ولا اعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الا بمعنى معقول وكان من حق
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
وذلك البعض لا يتميز الا بمعنى معقول يوجب تميزا * واما قوله اى قول الخصم * انها اى
العلل امارات فكذلك اى فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام
ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزناء والقذف والسرقة * وما يجرى
مجراه اى مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق * فكانت اى العلل
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اى العلل جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعنى كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق
الذى يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع
والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله
تعالى وفي علمنا ايضا فلا * وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان
المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا
كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا * لم يكن بد من
التمييز بين العلل والشروط اى من دليل يميز بينهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط
ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند
عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا مميزا للعلة عن غيرها * فقال وكذلك العدم عند عدمه اى
كما لا يصلح الاطراد دليلا مميزا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا مميزا ايضا * لانه
اى الوصف يزاحمه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع
العلة وجودا وعدما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التى هى اسبابها
وجودا وعدما يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التى هى شروطها وجودا وعدما
ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط
وجودا بوجود الاسباب وتنعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات
وكذلك في حق الله
فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجزئة
الى افعالهم ونسب
الملك الى البيع
والقصاص الى القتل
وما يجرى مجراه
فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها
جعلت موجبة
شرعا في حقنا على
ما يليق بها وهى
النسبة اليس وجب
القصاص على القاتل
وقد مات القتيل
باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من
التمييز بين العلل
والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز وكذلك
العدم عند عدمه لانه
يزاحمه الشرط فيه
ولان نهاية الطرد
الجهل لانه يقال له
وما يدريك انه لم يبق
اصل مناقض او
معارض

اماقولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ماوجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد فى جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى وماثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأدى اى يتهيأ لك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح فى نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى ولئن سلمنا انه يصلح دليلا فى نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون لحكم واحد الا علة واحدة وقد ثبت فى الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاغماء وخروج النجاسة من السبيلين ومن غيرهما لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لاباحة القتل * فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة * وصحح فى بعض الشروح بنصب الطاء فقيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس * والوجه هو الاول * وعبارة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم فى محل بعلل تدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لانا لانسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر فى القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا لو ربطه به نفيا لم يترجح فى مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به * الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرد كما سيجئ بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا بان وقفت عن الطلب وقد كان يتأدى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد فى علل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد فغايته انه يدل على عدم النقض اولا يدل على النقض فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة فى الاحكام العقلية فكذا فى الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما يثبت به الحكم والمثبت فى الحقيقة هو الله تعالى فى الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثبت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة فى الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا فى الشرعيات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذى ذكرنا فى الباب المتقدم اليه اشير فى الميزان * الا ترى ان مثل هذا اى مثل التمسك بالطرد لا يوجد فى علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل فى صحة القياس اجماعهم وانما نظروا فى الاقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المراشد والمصالح التى تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا ما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم * قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف فى الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعانى المخيلة المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه فى الحالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمى خمرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما فى الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز فى النص لا يبقى للحقيقة حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما علل بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم فى الحالين ولا حكم له * وبقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم فى الحالين ولا حكم له * الا ان هذا اى ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا فى بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذى هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر الغسل اى وكما ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البدل النص فى الاصل * لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البدل بقوله تعالى * او جاء احد منكم من الغائط * بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا * فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البدل على ثبوته فى المبدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث * واراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمر فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على اضمار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه فى الحال * قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الاية لا برأى ولكن بدلالة النص فانه قال * ولكن يريد ليطهركم * وقال فى الاغتسال * وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال فى بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الاية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجرى مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة * واليه يشير تقرير شمس الائمة ايضا قوله (وهذا النظم) اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر فى الوضوء الذى هو الاصل وذكر فى البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى * ولكن يريد ليطهركم * فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث * بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا * ويلزم على هذا التقرير ان الحدث قد ذكر فى الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة * والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره فى البدل كما بينا فلم يذكر الحدث فى الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر فى حقه للايجاب فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر فى حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة * فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اى الغسل الذى تعلق به الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه * وان كنتم جنبا فاطهروا * ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعا ان الغسل لكل صلوة ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته وذلك ثبت بالسنة * وذكر فى الكشاف * فان قلت ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه * قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب * وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوة * فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء على وجه الندب * قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله * وكذلك الغضب اى وكما ان الحدث ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان الغضب سببه وقد يسمى الشئ باسم سببه كذا ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته * وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم فى جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له * قال القاضى الامام رحمه الله وكذلك قول النبى عليه السلام لا يقضى القاضى

وهذا النظم والله اعلم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقط لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية

باستصحاب الحال والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والذى يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذى يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذى يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذى يليه مالا يشك فى فساده والذى يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه الاترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود فى غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ماهو من التعليل بالرأى للقياس فى شئ* وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابداء لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله(واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ماهو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه* فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا فى نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام * والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم لانه يصلح حجة للدفع فى بعض المواضع * والذى يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان * والذى يليه تعارض الاشباه لانه حجة عند البعض * والذى يليه مالا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه * ثم الوصف المختلف فيه مقدم على مالا يشك فى فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر فى بعض الشروح* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التى يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم فى المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية موجود فى غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة *قال القاضى الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد فى كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته فى كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والثبات على الاداء تعديلا* اونقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة *ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق * والعدم قد يقع لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة * ثم استوضح ماذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الاترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة للبقاء لما فنى شئ فى الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق* فكيف يصلح علة للوجود فى غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولى* وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود فى غيرها ولم تكن علة للبقاء فى نفسها لانها كانت علة

(باعتبار)

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر فى الغير لا فى نفسها اما الوجود فثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة فى غيره باعتبار الوجود لكان علة فى نفسه بالطريق الاولى * واما ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذى قبل الرؤية لا انه مؤثر فى الرؤية * وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لا ان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله (ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا) اهل الطرد لا يرون تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتقاضه عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضه لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى الامام ابى زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها * فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة * لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يمتنع لفوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة النماء فبدونه لا يعمل فى الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون مناقضة * ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضميران فى ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو للحال * هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة * او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا * وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير الاول الى فوت الوصف من العلة والثانى الى الوصف الغائب منها والواو للحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لفوت وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين ان شاء الله تعالى الا ان هذا نهج العلل ظاهرا فكان مقدما فى اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا للعلة يعنى اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جوز التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو فوات الوصف فخصصت به فقال الشيخ لايصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اى مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لابد من الوصف الفائت لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها * ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لايدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لايدل على المناقضة والتخصيص لايدل الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة فى الصحة والفساد* على مانبين اى فى باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اى الاحتجاج بالاطراد على نهج العلل بسكون الهاء اى طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف المؤثر وتحريك الهاء لحن لان النهج بالتحريك البهر وتتابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل بالنفى) يعنى بعد الاحتجاج بالاطراد فى الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وماليس بشئ لايصلح علة للاحكام * ولان عدم وصف لا ينافى وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى لايرى ان العدم ليس باعلى حالا وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود اخر فكيف يمنع العدم *وكذلك الوجود لايصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام * مثل قول الشافعى فى النكاح انه لاينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود * وفى الاخ اذا ملك اخاه لايعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم * ولايلحق المبتوتة طلاق يقال بت طلاق المرأة وابته اى طلقها طلاقا لارجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلها المبتوت طلاقها يعنى لايلحقها صريح الطلاق فى العدة كما لايلحقها البائن فيها لانه لانكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروى فى المروى اى الثوب المروى فى جنسه وهذه النسبة الى بلد بالعراق على شط الفرات * لانهما اى البدلين مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعنى المعنى الموجب لحرمة النسيئة التى هى من انواع الربوا الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنس *وهذا فى الظاهر اى هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفى جرح فى الظاهر * على مثال العلل اى العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا فى بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اى التعليل بالنفى لما كان عدما اى استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلايصلح حجة للاثبات اى لاثبات احكام الشرع * ولايقال ماذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فامااذا

ثم التعليل بالنفى مثل قول الشافعى رحمه الله فى النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفى الاخ لايعتق لانه ليس بينهما بعضية ولايلحق المبتوتة طلاق لانه نكاح بينهما ويجوز الاسلام المروى فى المروى لانهما الان لم يجمعهما طعم ولاثمنية وهذا فى الظاهر جرح على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيأ فلايصلح حجة للاثبات الاترى ان استقصاء العدم لايمنع الوجود من وجه آخر

كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية عللت بالعدم فينبغى ان يجوز * لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى * الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس فى مكان كذا ولا فى بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون فى مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء من قوله فلا يصلح حجة للاثبات * وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفى فى مواضع كثيرة مثل قول محمد رحمه الله فى ولد الغصب اى المغصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد * ومثل قوله فيما الاخمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا ان يقع الاختلاف فى حكم سببه معين كما فى ولد الغصب فان الاختلاف واقع فى ان ضمان الغصب هل يجب فى زوايد المغصوب ام لا فى مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما * وفى حكم * الواو بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف فى حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثانى له مثل وجوب الخمس فان سببه فى الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اى حكم سبب معين او حكم سبب لا ثانى له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لا بد من ان ينعدم اذا عدمت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما ابينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبابه واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة لعلة اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها فى الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف فى حكم علة بعينها * فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ماذكره الشافعى ليس من قبيل ماذكره محمد رحمهما الله فان قول الشافعى النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال فى الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليلا لا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر فى صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهو اى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها * بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى مع ان فيهما زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما يثبت بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعنى صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل وان تفريق الصفقة فى البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع فى احد العبدين فيما اذا قال البايع بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدى المراتين صح وكذا لو جمع بين حر وقن

الا ان يقع الاختلاف فى حكم سبب معين وفى حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثانى له مثل قول محمد فى ولد الغصب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ذلك لم يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر فى صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الاموال فى هذا بدرجة وكذلك فى اخواتها على ما عرف

و باعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى * وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولدا مه مكاتبه ثبت النسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود فثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروى في المروى من قيام اوصاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى * وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح حكما له فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا يبقى النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك لنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فاذا وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسيئة كالوصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في الربوا النسيئة فهي جميع العلة استدلالا

(بالوصف)

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة فى ربوا الفضل وصار جميع العلة فى ربوا النسيئة * فان قيل فساد البيع لفوات القبض لا لربوا النسيئة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدى الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول لا ربوا الا فى النسيئة بل ربوا النسيئة اثبت من ربوا الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدى الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه فى الميزان او التعليل بالنفى على وجهين * احدهما ان يعلل لنفى الحكم بنفى وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو فى الحقيقة تعليل بعلة قاصرة و يجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل * والثانى ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفى الحكم بنفى الغصب والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما * الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحى انعدم عند عدمه

قوله (واما الاحتجاج باستصحاب الحال) الى آخره * الاستصحاب فى اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شئ لازم شيئا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفى الشريعة هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت فى حال البقاء لعدم الدليل المغير * وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتبقى * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا فى التحقيق * ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلى وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل * او استصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقى بعد وفاة النبى عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لا فى حق غيره ولا فى حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا فى حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعى مثل المزنى والصيرفى وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم فى موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه فى ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعى

سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان * وقال كثير من اصحابنا و بعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان* وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره قوله (وذلك في كل حكم) بيان الاستصحاب اي الاستصحاب او الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا اي الاستصحاب لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام * لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيثه لتأنيث الخبر كقوله تعالى*بل هي فتنة * اوتأويل الحال اي لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اي على ماقلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين * منها مسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعا عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كأنه اقام بينة على ان ذمته فارغة عن حق الغير* ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي الى ان المدعا حق وملكي معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت برائة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله*وتقرير آخر ان قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء باليمين وقطعا للخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم * لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه*ومنها مسئلة الشفعة ماهي ما اذا بيع من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال يدك ليست بيد ملك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه تمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للالزام

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي رحمه الله جعله موجبا حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان بيده يد ملك لان التمسك بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة فى الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده * والشقص الجزء من الشئ والنصيب * ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة * ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام * ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا * حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب * وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث جاز له اداء الصلوة ولم يكن الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك فى الوضوء يبقى الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك فى الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب * وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا او لا ظنا يبقى بذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص يبقى به اى بذلك بالنص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر نسخه اى نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للشيخ ابى منصور رحمهما الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينيه والدنياوية ولا يتغير المصلحة فى زمان قريب وانما تحتمل التغير عند تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة فى الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما امضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق فى حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا للنسخ ثم هو ثابت فى حق من كان بعيدا عنه فى حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة الناس فى ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا فى الميزان * وتمسك من لم يجعله حجة اصلا بالمستصحب ليس له دليل عقلى ولا شرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان العقل لا يدل على تغاير الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولم يدل شئ منها بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل * وكيف يجعل حجة لابقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدى الى التعارض فى الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل له وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه فى مقابلته كما لو قيل

ان القول قوله فلا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي يجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا ولا يدرى ادخل ام لا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل ايضا الا يرى ان حكم النص يبقى به بعد وفاه النبي عليه السلام حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلوة بما علمه وان شك فى الحدث واذا علم بالحدث ثم شك فى الوضوء يبقى الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشترى انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان بملكه وجبت الشفعة وانما يبقى ملكه لعدم

ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعى ان هذا الشئ كان ملكا له صار حجة موجبة

ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضئ فكذلك اذا رأه بعد دخوله فى الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه فى الصلوة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه فى بقائه بعد رؤية الماء فى الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادى الى مثل هذا كان باطلا * ولنا ان الدليل الموجب اى المثبت لحكم فى الشرع لا يوجب بقائه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعنى لما كان الايجاد علة للوجود دلا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقى كما لم يتصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت * الا ترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحكم فى حال ثبوته لان رفع الشئ فى حال ثبوته محال * وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشئ لا يوجب بقائه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون فى الزمان الثانى بعد الكون فى الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقى بدليل ان الشئ فى اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء فى الزمان الاول ولصح اتصافه فى تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التى تحدث فى الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون * فلم يصلح ان يكون وجود شئ علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التى تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذى هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاء فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده فى طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس فى وسعه وراء ذلك جاز له العمل بالتحرى عند الاشتباه * ورأيت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله فى الزمان الثانى لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او العدم او جب البقاء والحكم الشرعى مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى موصوفا بالوصف الذى ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التى لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة فى كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها * فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالى فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك فى الدليل المبقى فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امرا حادثا سوى الثبوت لا بد له من دليل وسبب كالثبوت لا بد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود فى الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج فى الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شئ علة لوجود غيره

يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف فى مسئلة المتولدات فاما بقاؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعى يفتقر فى ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد فى طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظنى حجة فى الشرع كاليقينى فيصح الالزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لا نسلم ان كل ظن معتبر فى الشرع بل المعتبر هو الدليل الظنى الذى قام دليل قطعى على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحرى على الغير قوله (الا ترى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقائه واشارة الى ان استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود * وذكر القاضى الامام فى التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب فى المعدوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا ينفى حدوث علة موجدة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفى قيام ما تقدم الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلتها لا يوجب البقاء ولا تمنع طريان الموت وما فى هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية فى المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجبه بل يبقى لاستغنائه عن الدليل فى بقائه كان محتجا بلا دليل * وقوله الا ترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدل الشافعى به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهى مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هى من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك فى سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعى فى زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعنى بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

يشكل الا يرى ان النسخ فى دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبى عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما بقى بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأبيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق فى حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير فى البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

البات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأبيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير * ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا يترا اى تناقضا * والتفصي عنه ان المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله * ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين * فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعني عبد الغير ثم اشتراه منه * انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البايع على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق * اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله اى لا يتجاوزه اما البايع فلانه في قوله بعت هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبني على دليل كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع وذلك لا يجوز * ولا يقال لو جاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه * لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البايع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعا عليه وعوض عن الحق في حق المدعي * ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فان البايع يقول انما اعتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه ثبت منه كذا في المبسوط * وعلى قوله اى قول الشافعي قول البايع يعني قوله بعت * يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري * فاما قول المشتري هو حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع * وذكر في الوسيط للغزالي لو شهد بحرية عبد غيره وردت شهادته او لم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاء واشتراه صحت المعاملة واختلفوا في حقيقته * منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته ملك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين اما عندنا فلما ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وعلى قوله قول البايع رجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه واما قول المشتري انه حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذة المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البايع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البايع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبايع فيبنى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البايع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشباه) فكذا الاستدلال بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكما في قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شئ الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره * ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عز وجل *فنظرة الى ميسرة* ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا * هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد * ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفتقر الى

واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل

الى السبب وماقاله زفر لايصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات فى المغيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا فى المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول و عدم الدخول فى نفس المرفق و من شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول فى محل و عدم الدخول فى محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت فى نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذى لايستقل اى الاحتجاج) بالوصف الذى لايستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس و المقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعى ممن لم يشم رائحة الفقه فى مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لايستقيم الا بزيادة وصف فى الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل وبه يثبت الحكم فى الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول و معموله * وهذا اى التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقه تعليلات السلف * ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج فى انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه بقوله لا ابالى امسست ذكرى ام انفى * وقيل لا ظاهرا اى لا قياسا جليا * ولا باطنا اى لا قياسا خفيا يعنى ليس هذا بقياس ولا استحسان * ولا رجوعا الى اصل اى مقيس عليه يعنى هذا قياس بلا مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل و الفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد فى الفرع لم يعتبر انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر و ذلك باطل لعدم الاصل الذى يلحق الفرع وكذلك قولهم اى و مثل قولهم فى مس الذكر قولهم فى عدم جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف و هو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل و الفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا و العوض فى الاعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع فى الفرع فلم يبق الا قوله لايجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب و هو دعوى بلا دليل فيكون باطلا قوله (واما الذى يكون مختلفا اى الاحتجاج بالوصف الذى يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد او لم تكن وعند الشافعى رحمه الله يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق فى بنى الاعمام و من فى معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت فى الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين وتثبت فى الاخوة و الاخوات و من فى معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح و لا يثبت عنده لعدم الولاد * ثم انه اذا اشترى قريبه الذى يعتق عليه مثل الاب و الابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا و عنده لا يصح التكفير به لما عرف فى موضعه * فاذا علل فى ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم و عكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به

واما الذى لايستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واما الذى يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق فى الملك كابن العم وقولهم فى الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فى نهاية الفساد لان الاختلاف فى ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اباه بنية الكفارة فلابد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع التعق في الملك فقبل اقامة الدليل و مساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا * و كذا تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * و ذكر وجها اخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتاق الاخ عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدى يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالملك عنده و عندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء بنية التكفير و لا مدخل للاعتاق القصد في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذى لا يشكل فساده او لا يشك في فساده فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب * و مثل قوله من قال في منع ازالة النجاسة بغير الماء مايع لا يبنى على جنسه القنطرة و لا يصطاد فيه السمك فاشبه الدهن و المرق * و مثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد * و مثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس آلة الحرث فاشبه مس الفدان و قال طويل مشقوق فمسه لا ينقض الوضوء كمس القلم * و في قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قراءة فاتحة ركن للمنفرد وللامام وللقوم و على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن شيئا من القرآن سبح و كبر و هلل بقدر الفاتحة كذا في المحض * وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة فانه لا مشابهة و لا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة و القطع في القصاص او السرقة و لا بين مدة المسح و القرآءة و لا بين الطواف بالبيت و قرآءة الفاتحة و كذا البواقى فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر و لم ينقل شئ من هذا الجنس عن السلف و انما احدثه بعض الجهال ممكن بعيدا عن طريق الفقهاء فالاشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة و عندى ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز و اهمال العمر النفيس و مثل هذا التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم العباد و الاحكام و لا مناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هى صد للمبتدئين عن سبيل الرشد و مسالك الحق و قد كانت هذا الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجرى النظار على سننها و يتطحون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معانى الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض و الحق الصريح و قد تناهت معانى الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلايل العقلية التى يوردها المتكلمون

واما الذى لا يشكل فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددى صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة و لان الثلث احد عددى مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد و لان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كالواحد و لان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية و لان هذه عبادة لها تحليل و تحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج و كما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده

فى اصول الدين فالنزول عن تلك المعانى الى مثل هذه الانواع زلة فى الدين وضلة فى العقل والله العاصم بمنه قوله (واما الاحتجاج بلادليل) آخره * اتفقوا على انه لايطلب الدليل ممن قال لااعلم ان لله حكما فى هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها * فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى فى هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على المجنون والصبى زكوة ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم فى المناظرة بدليل النفى او هل يجوز له ان يعتقد نفى حكم شرعى بلادليل فى غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لادليل على معتقد النفى لا فى حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم فى المناظرة بل يكفيه التمسك بلادليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافى يعنى ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلادليل حجة له على خصمه * وقال اهل العلم يجب على النافى اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات * وقال بعضهم لادليل حجة دافعة لا موجبة * والذى دل عليه مسائل الشافعى انه حجة لابقاء ماثبت بدليله لالاثبات مالم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر فى التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهبا للشافعى فقال والذى ادعاه القاضى ابوزيد على الشافعى من مذهبه فيما قاله لاندرى كيف وقع له ذلك والمنقول من الاصحاب مابينا ان النافى يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لادليل لايكون حجة لاحد الخصمين على الآخر فى الدفع ولا فى الايجاب لا فى الابقاء فى الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر فى الميزان انه يجب على النافى الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفى حكم ولا ان يناظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده الابدليل * تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم * الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلادليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة فى هذه الاية * وبالمعقول وهو ان النافى متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعى امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لايحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل فى صيغة العام هو العموم وفى الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعى الخصوص او المجاز * وكذا القول فى الدعوى قول المنكر واقامة البينة على المدعى لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعى يدعى امرا عارضا فكذا النافى متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعى امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه * يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة فى النبوة والنبى عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لايطالبون بحجة سوى ان لادليل على النبوة * ولا معنى قولنا لادليل على النافى لادليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشئ وهو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات يدعى حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما فى الشرعيات فمدعى الاثبات يدعى حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافى وهذا باطل بلاشبهة

(لكن)

لكن النافي ينكر وجوده ويدعى انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل * واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمل التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الاخر عندي دليله محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فيبقى كل واحد منهما محتملا فيجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتريه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم * اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنفي من الحجة * وبالمعقول وهو ان نفي كون الشئ حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كثبوت الحل في الخل والاحكام لا يثبت الا بادلتها فمن ادعى في شئ من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشئ لا يحتمل ان تكون اثبات ذلك الشئ كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات * قلنا * انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما ممن لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا نطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل من ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه * قال الغزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجود وكيف صار دليلا

ولا يلزم ماذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لاخمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولاخمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شئ نسب الى السفه او العته فلم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

ليس بعاجز ومايجري مجراه قوله (ولا يلزم ماذكر محمد يعني) لا يلزم على ماذكرنا من بطلان الاحتجاج بلادليل ماذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمهما الله لاخمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلادليل لنفي الخمس * وقوله لانه ذكر جواب السؤال اي لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لاخمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت ومابال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء * وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وانما نوجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ماذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلادليل * ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج تفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على مالا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله * وفوق كل ذي علم عليم * فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلادليل حجة على الغير * ولهذا اي ولان فساد الاحتجاج بلادليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اي الاحتجاج بلادليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على العدم * ومن شرع في العمل اي احتج بلادليل وفتح بابه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتج به لعدم المعرفة بالموجب لا لحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد اوليس بعد الاستدلال شئ سوا التقليد * ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اي جوز العمل بلادليل * اضطر الى التقليد اي الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلادليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على مايسمعه ويراه بفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم ماتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال * وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة * وتبين بماذكرنا ان تمسكهم بان لادليل على المدعا عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعي

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البينة على المدعى الا انه جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعا عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفى بل يستحيل فلم يكلف المدعا عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما لزم المدعى ان ينور دعواه بالحجة* وقولهم النفى ليس بحكم شرعى فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم فى حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب فى حق البعض والانتفاء فى حق البعض والاباحة فى حق البعض والحرمة فى حق البعض وقد ورد الشرع بالنفى نصا فى بعض المواضع مثل قوله عليه السلام * لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول لا صدقة الا عن ظهر غنى لا زكوة فى العلوفة ليس فى النخة ولا فى الجبهة ولا فى الكسعة صدقة* واذا كان النفى حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا فى الميزان * واما نفى الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لابد من معرفة حكمه فشرع فى بيانه وقال

﴿ باب حكم العلة ﴾

اى القياس واشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعنى قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعنى بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه * وزاد القاضى الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى * وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف فى التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على ما نبينه ﴿ فان قيل ﴾ انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها ﴿ قلنا ﴾ المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعنى يشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحا فى نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة للصلوة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتيج الى القياس لحصول المقصود بدونه وكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطا * ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة للصلوة * وقد ذكرنا يعنى فى باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد* جائز عند

﴿ باب حكم العلة ﴾ فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الرأى على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعى

واذاثبت ذلك قلنا ان جملة مايعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرعا مدركا لاحكام الشرع على ما بينا وفى اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع

الشافعى يعنى يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لايفيد تعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذى تبين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم فى محل النص ثابت بالعلة عنده كما فى الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لولم يكن مضافا الى العلة فى محل النص لم يمكن اثباته فى الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذى جعل علة كما فى العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا ليتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم فى محل النص ثابت بالنص دون العلة لان فى اضافته الى العلة فى محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اى ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان جملة مايعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثانى اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اى تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها فى محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اى تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الائمة فى بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذى ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذى يماثله بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاخلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح * واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شئ آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعى الى انه لايجوز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا * وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به * فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية فى اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فبطل التعليل

(لفوات)

لفوات حكمه * ولما ذكر فى الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ماقلنا يعنى فى اول باب القياس لا للاثبات ابتداء * وفى اثبات الموجب وصفته اى او صفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى امافى اثبات الموجب فظاهر و امافى اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفى اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعدما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت و نسخا له * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من تتمة الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب و الشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لنفيها اى لنفى هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا او ان يدعى رفعها بعد الثبوت * فان انكر ثبوتها بان قال هى لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ماليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى و ان ادعى رفعها بعد الثبوت و كذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج فى قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب و الشروط بطريق التعدية اعنى بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثانى نصب اسباب الحكم فان الله تعالى فى ايجاب الرجم و القطع على الزانى و السارق حكمان احدهما ايجاب الرجم و القطع و الاخر نصب الزنا و السرقة سببا لوجوب الرجم و القطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى فى السبب و وجدناه موجودا فى غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك فى نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة فى اللواطة فنجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ماثبت فى الاصل بالمعنى الذى ثبت فى الاصل فى فرع هو نظيره وهذا يتحقق فى الاسباب و الشروط كما يتحقق فى الاحكام لان المعنى الذى تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذى تعلق الحكم به فيجرى القياس فى الجميع * قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى و الاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور فى جميع الفصول و ان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن فى الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شئ كما فى الفصل

وفى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ و نصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها وما القياس الا اعتبار بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام جملة و بطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعى فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع

فاما تفسير القسم الاول فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة فهذا اختلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالرأى ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم فى السفر انه مسقط الشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا فى مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما بما ذكر من العلة وجدنا هذا حكما يستوى شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا فى النسئيه شبهة الفضل وحلول الفضل وحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفى العلة فاثبتناه بدلالة النص

الاخير بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس فى الاسباب والشروط اصلا بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا فى كونها سببا للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد فى ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية فى كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس فى الاسباب والشروط ينافى بقاء حكم الاصل بخلاف القياس فى الاحكام فثبوت الحكم فى الاصل لا ينافى كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير فى الحكم بل تأثيره فى علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين (قلنا) هذا فاسد لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله (فاما تفسير القسم الاول) اى بيان مثاله فمثل قولهم اى اختلافهم يعنى اختلاف الفقهاء فى ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا * هذا خلاف اى اختلاف وقع فى الموجب للحكم * فلم يصح اثباته اى اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه * ولا نفيه بالرأى ايضا لان من بنى انما تمسك بالعدم الذى هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد * انما يجب الكلام فيه اى فى الموجب او فى ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان الثابت بالنص * فقلنا فى مسئلة الجنس كذا يعنى اثبتنا سببيه الجنس بالاستدلال لا بالتعليل * فانا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالاجماع فان من باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم المشترى اليه ثوابا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض فى عقد المعاوضة * وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه فى باب القياس * ووجدنا ان هذا الحكم اى تحريم الفضل حكما يستوى شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان النبى عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته * وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما شيئان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقى الذى هو المانع من الصحة وقد وجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فان النقد خير من النسيئة وهو يشبه المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا ويزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف فينبغى ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة * لانا نقول انما سقط فى الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

بصنع العباد لم‌يعتبروان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الاترى ان من نذر ان يحج مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاحجة تيسيرا * واقرب مما ذكرنا الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتا من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز بيع احدهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتا ايضا لكن لما كان بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعني لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لابد من ان تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهي احد وصفي العلة فان العلة التامة هي القدر والجنس والجنس شطر العلة وشطر العلة له حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث الشطر الآخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة * فاثبتناه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص فان النص الذي يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية الجنس لحرمة النسيئة * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغري رحمه الله ان فقه هذه المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب في بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا بكيل ويداً بيد وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسيئة فاوجب التسوية من وجهين احترازا عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال في آخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يداً بيد ولا خير فيه نسيئة فاسقط احد الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الآخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا النص اعني قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله في اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر في اثبات التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر في اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهذا كله لان باب الربوا مبني على الاحتياط وتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول في قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد * متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته * وذلك اسقاط محض اي التصدق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع * وقوله محض احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كابراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك * ولان القصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره * بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار اي اليسرين شاء * ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا من صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه * دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار اكمال الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت للعبد * على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة * فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقيسة * وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة * واما صفة السبب اي اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه * فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة * وقوله عليه السلام لمعاذ * خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة * الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف * ويحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام * ليس في الابل الحوامل صدقة * ليس في البقرة المثيرة صدقة * في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار * ومثل صفة الحل في الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل تثبت بمطلق الوطئ حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمة الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالرأي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال * فالشافعي رحمه الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى * وامهات نسائكم * الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى* ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * الآية * وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذى هو الاصل فى استحقاق هذه الحرمة مثل الوطئ الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه فى آخر باب النهى * ومثل اختلافهم فى صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة * فعند الشافعى هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة فى العمد كما يجب فى الخطأ * وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا تجب فى القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس * وفى صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد* فعنده هى سبب بصفة القصد فيجب الكفارة فى الغموس كما فى المعقودة * وعندنا هى سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفى الحظر والاباحة فلا تجب فى الغموس لانها حرام محض فيتكلم فى ذلك بالاستدلال لا بالقياس * ولا يلزم عليه الفطر فى رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفـارة * لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى فى عينه بل لمعنى فى غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائر بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة * وقدمر الكلام فى المسئلتين فى باب الوقوف على احكام النظم قوله (واما اختلافهم فى الشرط فمثل اختلافهم فى شرط التسمية) اى اشتراطها لحل الذبيحة * فعندنا هى شرط فلم يحل متروك التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود فى النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست بشرط بل الشرط هو الاعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعى فان عنده قيـام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق فى العدة اذا انقطع الملك بالبينونة* وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق فى العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد او لم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح * وفى الطلاق الرجعى تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك مافاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود فى قول * وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ماذكر فى بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعى لاثبـات ملك النكاح شرطـا لانعقاد اليمين بالاطلاق ولكن ماذكرناه اولا هو المذكور فى التقويم والاسرار * فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واشاراتها ودلالاتها * ففى اشتراط التسمية تمسك بقوله تعالى* ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * وفى اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او بقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم * لا اعتكاف الا بالصوم * وفى اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم فى الشرط فمثل اختلافهم فى شرط التسمية فى الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود فى النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعى والاختلاف فى صفته مثل صفة الشهود فى النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية

لا نكاح الا بشهود * وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس * والاختلاف في صفته اى صفة الشرط * مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق * وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف * فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل * فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال * ويتمسك في نفيهما باطلاق قوله تعالى * فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان * وباطلاق قوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * وكقولنا الوضوء شرط بغير نية يعني شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غير نية * وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من يثبتها بعموم قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * ويحتج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارادتها في الوضوء ولما لم تشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس * فمن اثبت شرعيتها تمسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روى عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلث فعل ومن انكر شرعيتها تمسك بما اشتهر ان النبي عليه السلام كان يوتر بثلث لا يسلم الا في الآخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط * وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشطر ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة * وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير * وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

(فانما)

فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين فی وقت ممتد وهو النهار من اوله الی آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس* والامساك فی اول يوم الاضحی ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به* ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعی رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل فی اول النهار حتی لو نوی النفل قبل انتصاف النهار او بعده فی قول ولم يأكل فيما مضی من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوی وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه فی باب تقسيم المأمور به فی حق الوقت* وفی حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعی لها حرم مثل حرم مكة فی حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الی النصوص فقوله عليه السلام* ان ابراهيم حرم مكة وانی حرمت المدينة ما بين لابتيها * وقوله عليه السلام* انی احرم ما بين لابتی المدينة ان يقطع عضاهها او يقتل صيدها* وقوله عليه السلام* من قتل صيدا بالمدينة فخذ سلبه* يدل علی ان لها حرما مثل حرم مكة كما قال الشافعی* وما روی عن عائشة رضی الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يمسكونها* وقوله عليه السلام لابی عمير *يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه* وانعقاد الاجماع علی جواز دخولها بغير احرام يدل علی انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية فی الباب محمولة علی اثبات الاحترام لا علی اثبات الاحكام* ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالمبضع فی احد جانبی سنام البدن حتی يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمی بذلك لانها اعلم به انها هدی والاشعار الاعلام لغة* والبدن بضم الباء جمع بدنة وهی ناقة او بقرة تنحر بمكة ويقع علی الذكر والانثی* ثم الاشعار مكروه عند ابی حنيفة وهو قول ابرهيم النخعی رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن فی البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعی رحمهم الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأی بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبی عليه السلام فما روی انه صلی الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل علی كونه سنة* وما روی عن ابن عباس رضی الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل علی انه حسن وان تركه لا يضر* وما روی عن ابن عباس فی رواية اخری وعائشة رضی الله عنهم ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلی الله عليه وسلم كيلا تنالها ايدی المشركين يدل علی انه ليس بسنة ولا مستحب وهو فی نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها* والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون فی ذلك علی وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا فی حر الحجاز فرأی الصواب فی سد هذا علی العامة لانهم لا يقفون علی الحد اليه اشير فی المبسوط والاسرار قوله (واما صفته ای) الاختلاف فی صفة الحكم* فمثل اختلاف فی صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم علی انه مشروع ولا مدخل للرأی فی معرفته* فذهب ابو حنيفة رحمه الله الی انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام* ان الله تعالی زادكم صلوة الی صلواتكم الخمس الا وهی الوتر فحافظوا عليها وقوله صلی الله عليه وسلم* الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فمثل الاختلاف فی صفة الوتر وفی صفة الاضحية وفی صفة العمرة

منا* وذهب ابو يوسف وابو محمد والشافعى رحمهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا وهو قوله عليه السلام ثلث كتب على وهى لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اى الاضحية * وفى صفة الاضحية اى ومثل اختلافهم فى صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هى واجبة وعند الشافعى رحمه الله سنة ومفزع الفريقين السنة دون الرأى * فنحن نتمسك فى الايجاب بقوله عليه السلام * ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا * وهو يتعلق فى نفى الايجاب بما روينا وفى صفة العمرة فعندنا هى سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعى رحمه الله هى فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأى * فاوجبها الشافعى بقوله تعالى * يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام * العمرة واجبة * وقلنا انها سنة بما روى جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هى فقال * لا وان تعتمر خير لك * وبما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال * الحج جهاد والعمرة تطوع * وغيرهما من الاحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التأكيد قوله (وفى صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء) لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالحر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد * لكنهم اختلفوا فى صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه فى حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك فى يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كما فى حقيقة الاستيفاء وعند الشافعى رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بايفائه من ماليته بالبيع فاذا هلك فى يده هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ * وذكر فى الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن به عن مزاحمة الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن فى الحال استحقاق اليد على المرهون وفى ثانى الحال استحقاق البيع فى قضاء حقه اذا لم يوفه الراهن من مال آخر * ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن فى عقد آخر لتعديه اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال * فقال الشافعى الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقى ما كان وازداد به شئ آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا وايفاء الدين من ثمنه * وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبها ثبوت الدين فى الذمة الثانية مع بقائه فى الذمة الاولى لحصل معنى التوثق فى جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثق بتعيين محل مع بقائه مطلقا فى غيره * واذا ثبت هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه فى ملك الوطئ ولا يبطل ذلك باستخدامها * ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب

وفى صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء

(ومركوب)

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت انه للراهن * ونحن نقول احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلابد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه منبئ عن الحبس قال الله تعالى * كل نفس بما كسبت رهينة اى محتبسة فجعلنا موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا * واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبنا فان موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل فى المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ماثبت بالحقيقة حتى يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ماهو الفرع فى الدين وهو المطالبة جعل اصلا فى عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا فى عقد الرهن وابداء ماهو الاتباع والفروع فى الاصول بجعل اصولا فى التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة فى هذه اليد ومن اى وجه جعلت وثيقة (قلنا) معنى الوثيقة فى اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ماكان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى النقد من محل آخر وهذا هو المتعاهد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا عنده بدين يتسارع الى فكاكه بايفاء الدين * والدليل على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصا فاذا بقيت له المطالبة على ماكانت من قبل وازدادت يده هى من جنس الاول ازداد الاول توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقه فى حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل * فاما ماذكره الخصم فلا ينبئ عنه اللفظ ولا يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع فى الدين حكم يأتى بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون فى العادات فان الانسان يرهن الشئ ليوفى الدين من محل آخر لا ليبيعه فى الدين وكيف يكون البيع فى الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع فى الدين وموجب العقد مالا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله (وفى كيفية وجوب المهر) من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا فى صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه فى الابتداء وفى البقاء تمحض حقا للمرأة * وعند الشافعى رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالثمن فى البيع * ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لومات احدهما قبل الدخول تأكد المهر * وعند الشافعى لايجب بنفس العقد حتى لومات احدهما قبل الدخول لايجب لها شئ * ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعى لايجب المهر كما لايجب بالعقد * وقال بعضهم يجب المهر بالدخول * وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها * مهرا ويبتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه * وعند الشافعى

وكاختلافهم فى كيفية وجوب المهر

رحمه الله التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض * ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيتكلم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع * فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على مايقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا اصح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه * ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض واذا نفي اولم يشترط لايجب كالثمن في البيع * ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لايخلو عنه ملك البضع فيتأخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق الفرض لئلا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ماكان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها * والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا * ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بمال بقوله تعالى * ان تبتغوا باموالكم * فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة * ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلا للملك بمال * وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل ولله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الاترى انه لايجرى فيه البذل والاباحة ولايخلو التصرف في هذا المحل عن حد او عقد وان رضيت به المرأة ولو كان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لايحل الفعل بالاباحة ولكن لايجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لاتثبت الاباحة ولكن لايجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود * وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء حق المرأة على التمحض قوله (وفي كيفية حكم البيع) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأى في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأى وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب * وفي قوله يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى اللزوم الى آخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما * ولا يتعرف اثباته ولا نفيه بالقياس * فرجع الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا * ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى * ياايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود * وقوله عليه السلام * المسلمون عند شروطهم * وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن النافذة اللازمة * والحديث الذي رواه لم تجر الحاجة به بين الصحابة بعد ما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيافته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متبايعين في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازا لا حقيقة * ولا يلزم اختلاف الناس يعني لا يلزم على ماقلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه * وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم * انما اختلفوا في صفة حكم النهي اى اختلفوا في ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم ام يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى * قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا * فمقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلى به داخلا تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد بين ان ينتهي فيثاب وبين ان يباشر المنهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على مامر في باب النهي * قوله (وانما اذكرنا هذه الجملة) اى انما نجوز استعمال الرأى في هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه اليه * فاما اذا وجد فلا بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس * الاترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة * في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع كر حنطة بكر تمر اوشعير لانهما مالان يجرى بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة * وقلنا لا يشترط التقابض اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم * وانما صح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع * فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالرأى لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله في غيره صحت التعدية الاترى ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا

وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا ﴿فان قيل﴾ قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع (قلنا) لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع * واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمي حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام * تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر لركن الصوم حكما بالنص وهو قوله عليه السلام اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه * الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا ههنا * الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله * وصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية * وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لا لانها ليست بمحل للقياس * واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مبني على الرأى مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يدب ما يبقيه الاخر * ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا

وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان

تم المجلد الثالث بعون الله تعالى

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في المجلد الثالث

[illegible] كريمة والاحاديث الشريفة الموجودة فى هذا الكتاب

آيات كريمة

احاديث شريفه

[illegible] الجزء الثالث

4719
SIA